محمد حافظ يعقوب

العطب والدلالة

في الثقافة والانسداد الديمقراطي

مواطن المؤسسة الفلسطينية
لدراسة الديمقراطية

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

The Problematique of Culture and Democracy

Mohammad Yaqoub

This book is published with the support of the
Buntstift e.V. Foundation - Germany

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah,West Bank
1997

جميع الحقوق محفوظة
مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله
الطبعة الاولى - ١٩٩٧

يصدر هذا الكتاب بدعم من مؤسسة البونتشتفت - المانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة الناشر للخدمات الفنية
ت. ٩٩٨٦٣٨٧

ما يرد في هذا الكتاب من اراء وافكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس او يمثل بالضرورة موقف مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

العطب والدلالة
في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

المحتويات

مقدمة ٧

الفصل الأول: في الأزمة وثقافتها ١٣

I العطب المركب: في الثقافة والسلطة والسياسة ١٥

طرح المسألة: حقل الممنوعات ١٦

II شباك الماضي أو فك الارتباط السياسي:
في السياسة وصورة الذات ٢٧

١. الصورة السياسية ٢٧

٢. فك الارتباط السياسي ٤١

الفصل الثاني: في السلطة والتسلط :
دراسة في الشرعية السياسية ٤٥

مقدمة: طرح المسألة ٤٧

I في العدل والاستبداد أوالخديعة والكلمات ٥١
١. حقل المفاهيم ٥٢
٢. الفخ: الطلب السياسي ٥٤
٣. المثقف والاستبداد ٥٨
٤. المستبد المستنير في عصر الأنوار ٦٣
٥. العقل والطبيعة ٧٣

II حق الحكم والتحكم: دراسة في الشرعية السياسية ٨١
١. مشكلة الشرعية السياسية ٨١
٢. السيرورة الاجتماعية للشرعية السياسية ٨٩
٣. تجليات الشرعية ٩٥

الفصل الثالث: في التسلطية السياسية العربية: مفارقات الوعي بالأزمة ١٠١

I في التسلطية والانسداد الديمقراطي ١٠٣
١. طرح المشكلة ١٠٣
٢. استعصاء ديمقراطي؟ ١٠٨
٣. الوهن والدلالة ١١٧

II في التسلطية والخصوصية ١٢٥
هوية التسلطية السياسية ١٢٥
التسلطية والهوية العربية ١٢٨
خصوصية عربية؟ ١٣٢

III في التسلطية والديمقراطية ١٤٧

خاتمة ١٥٥

تقديم

١. أفتتح هذه الدراسة من حيث يمكن أن أختتم: لم تعرف الإنسانية بعد، وربما لن تعرف أبدا، اجتماعا بشريا مكتمل الديمقراطية. فما زالت إشكالية المواءمة بين الحرية والعدل (وهما اجتماعيان بالضرورية ما داما يحدثان في التاريخ، أي في الزمان والمكان)، تطرح نفسها بقوة على الأجيال المتعاقبة منذ وجد اجتماع بشري منظم، أي مركب ومتراتب في فئات وجماعات متمايزة ومتعينة. وما زال الفساد السياسي، أي استغلال السلطة لأغراض المنفعة الشخصية والتمايز الاجتماعي، واحدا من أكبر الأعطاب التي تنخر جسم الاجتماع البشري اليوم، وفي الأصح أفكار الناس عنه وأساطيرهم بخصوصه. وتمثل التفاوتات الاجتماعية بين الناس (بين الشعوب، بين الأجيال، بين الرجال والنساء، بين الفقراء والأغنياء، بين الحائزين على السلطة والمحرومين منها)، تمثل النقد الأكثر إيلاما وقوة جارحة لكل فكرة عن الحرية، من ناحية، وحافزا عميقا لكل تأمل في الاجتماع البشري، السياسي بالتعريف، من ناحية ثانية.

ما سبق يستوجب التوضيح طلبا لحسن التوصيل وتحاشيا لكل لبس ممكن. لئن كانت المعاينة المدققة لا تتيح غير القول إن البشرية لم تعرف بعد مجتمات مكتملة الديمقراطية، فليس المقصود من ذلك وضع النظم السياسية جميعها في خانة واحدة وخلطها كلها في صنف وحيد من غير تمييز أوتخصيص. فلا علم إلا بالتصنيف. ثم

إنه من الممكن الجزم، من غير المخاطرة بالوقوع في خطر التعميم التعسُّفي، بوجود نظم استبدادية وتعيينها والإشارة إليها من غير لَبس. ومن الممكن تسمية السلطات السياسية التي تقوم على الاستفراد بالسلطة وبالرأي، وعلى تأسيس هذا الاستفراد بتوسل القهر والغلبة العارية والتسلط، ونعتها بالمستبدة. لا تتماثل النظم السياسية لا في حجم الفساد ولا في آلية السيطرة؛ وهي لا تستوي لا من حيث هوامش الحرية المتاحة، ولا من حيث حجم تغييبها وإهدارها المقصودين والمتعمدين. ولا يمكن والحال كذلك وضعها جميعها في سلة واحدة بدعوى أن الديمقراطية غير قابلة للاكتمال.

٢. أما لماذا البدء بالتأكيد على انتفاء الاكتمال عن النظم الديمقراطية، فذلك لأنني أنتسب الى ذلك النفر من الذين يستندون في النظر الى الشأن السياسي والاجتماعي كله، وليس الى الديمقراطية فقط، الى مفهوم مركزي هو مفهوم السيرورة، أي الحركة النازعة أبداً نحو الاكتمال الذي لا يتحقق في التاريخ؛ بدليل بسيط هو أنها لو كانت مكتملة وناجزة، لما كانت قابلة لا للحركة ولا للتحول. الأمر الذي يُفسِّر نزوع الناس الى مواءمة حياتهم وأفكارهم وتصوراتهم وطموحاتهم مع الحركة، أو الى الابتكار المستمر، بالتالي، لأفضل الشروط والأطُر التنظيمية للحياة الجمعية المشتركة.

ويتصل بهذا المفهوم مفهومان اثنان يتكاملان معه ويستندان إليه في علاقة من الإحالة المتبادلة. أولُهما بيانه أن النقص البنيوي الماثل في الاجتماع الإنساني هو ما يدفع الى الحركة والتغيُّر والنزوع الى الاكتمال غير المتحقق في التاريخ. في حين أن ثانيهما باختصار هو أن قابلية التغيُّر، أي قابلية الاجتماع الإنساني على إعادة التنظيم المستمر، هي التي تجعل مفهوم التغيُّر ممكناً، باعتبار الحضور المستمر للدافع إليه.

٣. يتكشف الجدل الدائر بيننا، نحن عرب المشرق، بخصوص العمل السياسي وأزماته البيِّنة، والديمقراطية إذن، عن جملة متراكبة من المفارقات والالتباسات، وعن قدر كبير من الفوضى في المفهومات ومن التخبط في استخدام المصطلحات ما يحضُّ على المساءلة والبحث المدقِّق. وربما كانت واحدة من أكثر المفارقات وضوحاً بهذا الخصوص هي أن الدَّور المنطقي، الذي يرتكز عليه مقالُ المعترضين على الديمقراطية لدينا أوْ مقالُ نفر كبير من دعاتها، يقوم على حدِّها بصورة تبدو فيها كما لو كانت عقيدة "ديمقراطية" أو مذهباً جديداً يتطلب إيمانه المخصوص حبَّ العقائد والمذاهب "الأخرى" جميعها في المجتمع. فبحسب الصُّورة الرائجة والمتداولة بيننا بكثافة، تصبح الفكرة الديمقراطية مشروعاً نهضوياً وليس تنظيماً للاجتماع البشري وفق قوانين روحيتها احترام الكائن البشري ووجوب حمايته من عسف السلطة، أية سلطة، ومن بنيتها الداخلية النزَّاعة في كل مكان وجدت فيه الى التهام نقيضها، أي الحرية، والتمدُّد على حسابها وعلى أنقاضها. ومن المرجَّح عندي أن المطب الحقيقي الذي

تعاني منه الفكرة الديمقراطية وحركة حقوق الإنسان في بلادنا، يرجع سببه الرئيس الى أنها تُطرح، إذ تُطرح، باعتبارها أيديولوجيةً بديلةً للأيديولوجيات القائمة ومنافسةً لها، وليس من حيث هي إطارٌ تنظيمي لممارسة السياسة بالمعنى الدقيق للمصطلح. وبهذا الخصوص، يتعذر على المدقِّق في الجدل الجاري لدينا اليوم بشان الديمقراطية، ألاَّ تستوقفه ملاحظة ما يشبه الإجماع الذَّائع حول استبعاد المساءلة عن العلاقة بين المجتمع والسياسة، وبنية السلطة السياسية. كما يصعب عليه ألا يضع الإجماع المذكور في خانة المساءلة النقدية الصارمة، من حيث هو كشَّافٌ لجملة متراكبة من الظاهرات التي سيحاول البحث المساس بها ووضعها في دائرة الضوء.

غير أن الديمقراطية ليست بالدين الذي يستبدل الأديان الأخرى ويستلزم كهنته ومعابده وحملة شعلة ناره المقدسة، ولا بالوثن القيِّم على العقائد والمذاهب الفكرية والاجتماعية التي يتوزعها النَّاس الواقعيون، الذين يملؤون الحيِّز الاجتماعي بماديته ومقتضياته المتعيِّنة، ويتقاسمون مفرداتها وعلى هاماتهم راياتها يرفعون. وهي، في الأحوال كلها، ليست نظير الرأسمالية الغربية، حتى ولو أن هذه الأخيرة نمت فيها وتوسعت وغدت كما لو كانت صنوها الذي عنه لا تنفصل.

إن الديمقراطية هي حتى الآن، ومن المرجَّح أنها ستبقى، فكرة، مشروعاً و/ أو ابتكاراً بشرياً جمعياً فعَّالاً لضمان السلم الأهلي. إنها ليست عقيدة حتى ولو كانت قابلة، كمثل كل مشروع جمعي، لأن تلبس لَبوس العقيدة والمذهب الصلد الراسخ. وهي، بعكس ما يقول به نفر واسع من مثقفي الغرب في الأوقات الحاضرة، ليست أكثر من آلية تنظيمية غرضها إدارة شؤون الاجتماع الإنساني على قاعدة المشاركة، وتنظيم تداول السلطة فيه، وتقنين هذا التداول في الوقت نفسه وفق قواعد بينة، معروفة ومحددة ومتفق عليها بميثاق أو دستور، أي بصورة سلمية ومن غير انفجارات وانكسارات. إن الديمقراطية مشروعٌ غيرُ مكتمل، وإذن قيد الإنجاز المستمر، لأنها نسق سياسي مفتوح، من ناحية، ولأن الجماعة البشرية تتوسل بها مواجهةً واحدةً من أكثر المعضلات الاجتماعية التي ما انفكت البشرية تواجهها منذ تكونت مؤسسة الدولة، أي منذ بدأت الحضارة والذاكرة الجمعية، وهي قضية السلطة السياسية، وما يتصل بها من قضايا متراكبة تمس شرعية السلطة وشرعية ممارستها للعنف وفرضية احتكارها لهذه الممارسة، والنزوع البنيوي في كل سلطة الى التوسع التغوُّلي، من ناحية ثانية.

٤. أفترض أن المشكلة الرئيسة أو المركزية التي تحاصر العمل السياسي لدينا في بلدان المشرق العربي هي، اليوم، قضية ما أقترح تسميته **الاستعصاء الديمقراطي** أو بالأصح تجاوز العقبات الجليَّة التي تواجه التحوُّل الديمقراطي في بلداننا. وهي قضية تتصل اتصالاً وثيقاً بالمساءلة بشأن ما يبدو كما لو أنه يقع في أساس

خصوصيتنا أو هويتنا الجمعية، وما يقال إنه يمثل تفاصيل صورتنا في التاريخ. ويبرز في ثنايا الجدل الدائر بيننا بهذا الخصوص قضايا تمس، أول ما تمس، الثقافة العربية الرائجة والمتداولة بيننا، من جهة، وثنائية المثقف والسلطة أو الفكر والسياسة، من جهة ثانية.

والحقيقة أن الثقافة السياسية العربية الحديثة، أي الثقافة الفاعلة والنافذة والتي سيطرت، ولا تزال تسيطر على الأرجح، سواء في مجال التكوين أو في مجال التسويغ والتبرير وتشكيل ما يمكن تسميته القاعدة النظرية للشرعيات السياسية وللإجماعات الثقافية التي تشكل لحمتها، هي ثقافة تُغلِّب الدَّولةَ على الجماعة، وكليهما على الفرد والحقوق التي ترتبط به من حيث هو قيمة عليا. وغني عن البيان أن المثقفين العرب اليوم ورثوا عن "المرحلة الثورية" التي عرفتها دنيا السياسة العربية والثقافة السياسية العربية في العقود الأربعة الطويلة الممتدة منذ مطالع الخمسينات حتى النصف الثاني من عقد الثمانينات، ما يمكن تسميته الإجماعات الثقافية التي تقع في أساس النظرة الى الذات والعالم والسياسة. فطوال هذه السنوات الحافلة بالطموحات وبالتوترات، عاش المثقفون العرب، وما زالوا يعيشون على الأرجح، وهم يستبطنون فكرة تكاد تكون فصيحة لشدة وضوحها وتعبيرها وحضورها، تبدو فيها العلاقة المفهومية بين الإنسان والسياسة، علاقة مقلوبة تكون الأولية فيها للسياسة لا للإنسان، وللسلطة بصفتها علاقة قوة خاصة من العلاقات الاجتماعية، لا للجماعة البشرية أو الدستور والقانون. هكذا تبدو تبعية الإنسان للسياسة، وهي تبعية تؤسس بتقديري للبنى الفكرية لشرعية الاستبداد، كما لو أن قاعدتها التي تستند اليها هي تحويل الجماعة الى ملحق بالدولة والى نتوء لها، أي الى كم من الأفراد والجماعات الذين يستمدون قيمتهم وينتحون هويتهم من الدولة ذاتها، وبالأصح من سلطتها الثاوية فيها، أو كما لو كان وجودهم مستمداً منها. وليس أدلَّ على ذلك من أن صورة السلطة العربية المشرقية الحديثة، المعتمدة من قبلها، تفيض فيها صفات ليس التطرف الأقصى سوى الوجه البارز فيها. فهي أبوية، وذات رسالة تاريخية ونضالية، ومحاربة، وماهوية، وتفترض قبل ذلك كله أسبقيتها المطلقة على الجماعة البشرية التي تعيد صياغتها. غير أن الأزمة العميقة الراهنة، والإخفاق المريع والانهيارات المعاشة، تدحض هذه الصورة وتكذبها على طول الخط ومن غير تلكؤ. بيد أن الاستفاضة في هذه النقطة بالذات تتجاوز التخوم المحدودة لهذا التقديم.

في الجانب الخلفي من الصُّورة، تبدو تبعية الإنسان للسياسة، هي بدورها كذلك، كما لو كانت المصدر الأول لتماهي الدولة في السلطة التي تثوي فيها، وبالأصح بالرَّهط الذي يستحوذ على مفاتيحها وعلى مصادر القرار فيها. هكذا تبدو تبعية الجماعة للسياسة، والسياسة للدولة، والدولة للسلطة، والسلطة للنخبة الحاكمة، والأخيرة

للحاكم الأوحد، سلسلة من التبعيات المترابطة والمتراكبة التي تؤسس لشرعية الاستبداد الراهن، ولشرعية البحث في قضية التحول الديمقراطي، وقبل ذلك كله للأزمة المستفحلة التي تتلبس العمل السياسي المشرقي العربي، سواء في السلطة أو في المعارضة.

يتصل بما سبق القول إنَّ ما هو مطروح علينا بقوة اليوم يترابط ترابطاً وثيقاً بكيفية تصحيح العلاقة بين المجتمع والسلطة السياسية، وبالأصح **تصحيح النظرة الى السياسة**، وتعديل الثقافة السياسية السائدة بخصوص السلطة والدولة، وكذلك العلاقة بهما: من تبعية المجتمع الى تحرره من هيمنة الدولة؛ ومن تسييس الثقافة الى **تحرير السياسة** مما هو غيرها. وهو تصحيح يقتضي البحث فيه مراجعة نقدية للفكر السياسي السائد بيننا، ولكوكبة الإجماعات التي تقف في باطن تصوراتنا الفاعلة بكثافة في حياتنا الفكرية والسياسية، وتؤسِّس لمفردات وعينا وتفاصيل صورتنا للذات في التاريخ.

***

هذه الدراسة هي مرافعة عن الديمقراطية أو بيان من أجلها لدينا. ويقوم حُجاجها على فرضيتين اثنتين متكاملتين سأسعى الى معالجتهما في فصول الدراسة، هما: فرضية ضرورة الديمقراطية، وفرضية إمكانها، في آن. بيان فرضية الضرورة مستمدٌ، كما تدل الكلمة، من الحاجة البيِّنة الى الديمقراطية، بصفتها إطاراً لممارسة السياسة، أي بصفتها آلية إجرائية لتنظيم تولِّي السلطة السياسية ولتداولها بين المتنافسين عليها، ولشدِّ لحمة الجماعة العربية ووقف سيرورة تحللها وإطلاق سيرورة جديدة من البناء والتماسك في التاريخ؛ وأن غياب الديمقراطية هو الطريق المؤكدة الى موت السياسة بصفتها حقلاً مستقلاً وحيوياً من حقول الاجتماع الإنساني وحركيته. أما فرضية الإمكانية فيقصد بها، في هذا السياق المحدَّد الذي نحن بصدده، أننا، بخلاف الصورة المستقرة هنا وهناك بخصوصنا، نتوفَّر على الشروط الضرورية أو الكافية جميعها لتأسيس علاقة جديدة بالسياسة قائمة على الديمقراطية، أي على المشاركة الواسعة والمنافسة السلمية بين الجماعات والأفراد الطامحين الى السلطة أو تغويهم وتشدّهم إليها، من ناحية، وأنه لا يوجد أي سبب عقيدي أو مذهبي أو أخلاقي أو تاريخي تراثي أو إثني يمنعنا من بناء السياسة لدينا على قاعدة التنظيم الديمقراطي ومبادئه الأولى التي تؤسس لشرعيته، من ناحية ثانية.

الى ذلك، تطمح هذه الدراسة الى أن تسهم مع تلك الجهود التي أخذت، على جدَّتها وقلتها وتعثُّراتها البيِّنة، في وضع السياسة موضع المساءلة والنقد، أي تحليل الأفكار المتداولة حولها. وتجتمع في فصول الكتاب الثلاثة عناصر مراجعة نقدية للطروحات

الرئيسة المتصلة سواء بفكرة السلطة السياسية أو بممارسة السياسة بما هي كذلك. يتكون الفصل الأول من جملة من الملاحظات التي تتعلق بالمشهد الثقافي السياسي العربي الراهن، وتضع بعضاً من مفارقاته تحت دائرة الضوء. أما الفصل الثاني فيحاجج، في القسم الأول، في تعذر التوفيق بين العدل والاستبداد، ويبين، من منظور الشرعية السياسية، كيف أن رواج هذا المفهوم الملتبس يلبّي على الأرجح طلباً سياسياً جلياً منه، هو تسويغ الإستبداد العاري، من غير طلاء، أي من غير عدل ولا نهضة؛ ويتوقف القسم الثاني من الفصل عند قضية الشرعية السياسية وما يتصل بها من مشكلات تقع في صميم الاجتماع السياسي بصفته سيرورة. إن قدرة الدولة الحديثة على الاحتفاظ برأسمالها المعنوي، أي بشرعيتها، لا ترتبط فقط بالنخبة التي تمسك بالسلطة السياسية، بل بمدى قدرتها ايضاً على أن تكون متخارجة عن المجتمع الأهلي، أي على أن تكون فكرة سياسية، من ناحية، وأن يستقر في وعي الجماعة أن الدولة هي كيان متعال، أي حيادي، يعبر عن مصالحهم كلهم كجماعة مركبة من جماعات دنيا أو فرعية ويجدون فيها المرآة التي تعكس هويتهم في التاريخ، من ناحية ثانية.

ولمقاربة الأزمة السياسية العربية الحاضرة، يتناول الفصل الثالث قضية التسلطية والمشكلات النظرية التي تحيط بالوعي بها، أي بسبرها وتحليلها. وسيشكل نقد الأفكار وربما الأساطير المتصلة بها واحداً من المحاور الرئيسة التي ستسعى الدراسة الى التركيز عليها. وغني عن البيان القول إن نقد الثقافة السياسية العربية الحديثة، والثنائيات والتفاضلات الاستبعادية التي تستند عليها، وكشفها والإفصاح عن تناقضاتها التي تتلبسها، وتحاصر مقاربة الأزمة المفتوحة الحاضرة أو تحد من كشف غورها وآفاقها ومصادر الخروج منها، تقع بتقديري في أساس كل مسعى ممكن لتجاوز الانسداد الذي تكابد منه الجماعة العربية اليوم.

كانون الاول (ديسمبر) ١٩٩٦

الفصل الأول
في الأزمة وثقافتها

١ العطب المركب في الثقافة والسلطة والسياسة

فرضيتي الرئيسة في هذا الفصل هي التالية: لا يتخطى الفكر الواقعية الظرفية، ولا يرتقي من النفعية المباشرة الى الإحاطة بشروطه، أي الى وعي التجربة الجمعية المشتركة، والتاريخية بالتالي، إن لم يخضع منجزاته لمحك النقد، ويضع مسلماته وأطره للمساءلة الشكاكة. ولا يغدو الفكر وعيا بالسيرورات الشاملة، الكلية والتاريخية، إن لم يضع التاريخ (أي تاريخه باعتبار أن التاريخ هو أولا وعي بالحركة) في دائرة النقد، وأن يبحث فيه عن المعاني التي تنتظم فيها الحركة في إطار من العقلانية الجامعة.

والغرض من الملاحظات التي تشكل جسم هذا الفصل مزدوج. أولا، توخى مقاربة القضية التالية: كيف يفصح الاجماع الثقافي الذي أشرت إليه في التقديم عن فحواه فيما يخص الدولة والسلطة السياسية، أو بالأصح: كيف يشكل استبعاد حقل السلطة السياسية من ميدان البحث والتحليل مظهرا من مظاهر الإجماع الثقافي السائد، ومصدر العطب الرئيس فيه. ثانيا، السعي الى إخراج حقل المفاهيم المتصلة بالسياسة من حالة الغفل التي هي فيها الى دائرة الضوء والمداولة، من ناحية، ودفعها بالتالي، ما أمكن، الى حيز المساءلة والنقد، من ناحية ثانية.

ونحن نستخدم مصطلح الثقافة في هذا النص في إطار محدود جداً هو إطار ثقافة النخبة الاجتماعية، المكتوبة والمدوَّنة، والتي يقوم جمهورُ المثقفين والمتخصصون في ميادين الإنتاج الفكري والعلمي والأدبي والفني بإنتاجها، أو إعادة قولبتها وصياغتها ونشرها، وتداولها وتعميمها، ويتعارف المشتغلون بالعلوم الاجتماعية والإناسة (الأنثروبولوجية) على نعتها بـ"الثقافة العليا"، في مقابل الثقافة الشعبية الشفوية وغير المدونة، وتمييزاً لها عنها. ليست الحقيقة إذن، بل الأفكار والتصورات والمفاهيم والأساطير المتداولة عنها وعن المجتمع هو ما نود الإشارة إليه في مصطلح الثقافة حسب السياق المستخدم هنا.

طرح المسألة: حقل الممنوعات

١. يجمع المشتغلون المتخصصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلدان العربية على أن هذه العلوم تعاني من أزمة حادة يمكن تلخيصها، حسب ما يقولون ويرددون في كل مرة وجدوا فيها أن الفرصة متاحة للحديث عن واقع البحث في العلوم الاجتماعية، في عجز هذه العلوم عن سبر غور الجماعة العربية، من جهة، وفي كونها، حسب ما يضيف آخرون، تنتج غالباً معرفة مشوَّهة وربما مغلوطة بالمجتمعات العربية، من جهة ثانية. وتتراوح الانتقادات التي يوجِّهها أساتذة البحث في العلوم الاجتماعية بين انتقاد المثقَّف وإدانته لأنه لا يلبي الحاجة الاجتماعية إليه، وجلد الثقافة العربية ككل. فالمثقف العربي هو، حسب بعضهم، إما أمي وتعاني معرفته من نقص فادح يجعله غير قادر على تقديم معرفة عميقة بالواقع العربي، وإما أنه، كما يضيف آخرون، أسير مصالحه الخاصة والأوضاع العامة التي يعيش؛ فهو، حسب الصُّورة التي يقدِّمُها المثقفون عن المثقف، موظفٌ يُضطر، لكي يراعي شؤون معاشه، الى تقديم معرفة سطحية بالواقع أو، وهذا هو الغالب، الى مراعاة ربِّ العمل، الذي هو السلطة السياسية، وعدم انتقاده وتقديم ما يمكن أن يزعجه ويستثير غضبه وانتقامه الرهيب.

غير أن إشكالية وعي النخبة العربية بثقافتها تتصل اتصالاً وثيقاً بموضوع ملاحظاتنا هنا. فما هو مثير للتأمل في هذا المجال أن المثقفين العرب يميلون على الغالب، إن لم نقل إنهم يجمعون، على القول بحضور أزمة ثقافية أو فكرية في الثقافة العربية، وأن هذه الأزمة تتوضح، أكثر ما تتوضح، على صعيد غياب الوعي بقضايا الجماعة العربية وبناها الاجتماعية. بعضهم ينحو باللائمة على تبعية المثقف للسلطان، وآخرون لا يترددون في كيل اللعنات على المثقف "غير العضوي" بالمعنى الغرامشي كما يقولون. لكن السلطة نفسها، السلطة من حيث تدخل في صلب عملية الإنتاج الثقافي ودورة الأفكار وتداولها واستهلاكها، تكمن، كما يتراءى لي، في مركز حقل الممنوعات وفي

موقع المفصل منه. ومهما يكن الأمر، ثمة إجماع يكاد يكون كاملاً بين المثقفين أنفسهم على أن المثقف العربي لا يقدم معرفة علمية أو نقدية بالواقع العربي، من ناحية، وأن الثقافة العربية تعيش أزمة يقع على عاتق المثقفين، مع ذلك وعلى الرغم من ذلك، العمل على سَبْرها وتجاوزها وتقديم الحلول لها. هكذا يمعن المثقفون أنفسهم في جلد ذواتهم ولعن ثقافتهم التي لا يبخلون بنعتها بسلسلة طويلة من الأوصاف والتهم ربما كان القصور والسَّطحية أقلها شأنا.[1]

٢. عاشت الثقافة العربية الحديثة منذ بداية ما اصطلح عليه اسم "عصر النهضة العربية" تاريخ الحداثة، أي تاريخ "النهضة"، على صورة عطب بنيوي مركب. ففي الوقت الذي تتكشف فيه هذه الثقافة، كما تفصح عن فحواها في الأدبيات المتداولة وكذلك في الدراسات، عن أنها في أسِّها ثقافة سياسية، تتكشَّف كذلك عن تناقض جوهري يتمثل في بنيتها من حيث هي فكر سياسي. ولعل الملفت للنظر والمثير للتأمل (وهو يشكل الإشكالية أو العطب الذي عنه نتحدث)، أن هذه الثقافة تتكشَّف كذلك عن فقر نظري مريع في الحقل السياسي الذي يسيطر عليها ويشكل ربما عالمها كله.[2]

---

[1]. يمكن العودة بخصوص نقد المثقف العربي للمثقف العربي ولثقافته إلى عدد كبير جداً من الكتابات. تكفينا الإشارة إلى مقال يُفصح عنوانه نفسه، فضلاً عن مضمونه، عن الشحنة النقدية العنيفة التي يحتوي عليها: أحمد مجدي حجازي: "أمية المثقف. الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي". **المستقبل العربي** (بيروت). ع ١٥١، ٩/ ١٩٩١. ص ٩٧-١١٣. وللكاتب نفسه: "المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي: دراسة في أزمة المجتمع العربي". **المستقبل العربي**؛ ع ٨١، ١١/ ١٩٨٥ ص ٤-٢١. يقول د. حجازي في هذا المقال الأخير ما هو بحد ذاته شديد الدلالة: "إن أهم مظاهر التخلف والتشوه الثقافي يتمثل في اغتراب المثقف عن تاريخه وعن واقع مجتمعه" (ص ١٩). نورد فيما يلي مثالاً آخر لتوضيح ما نقول بخصوص رؤية المثقف العربي (وهو هنا عالم الاجتماع) لثقافته: د. محمد عزت حجازي. "الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع". في: جماعي: **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**. مركز دراسات الوحدة العربية. (بيروت)، ط٢. ١٩٨٩. ص ١٣-٤٤. يكتب (ص ١٨): تحوَّل عدد من المثقفين "إلى موظفين للسلطة أو أدوات للسيطرة الأجنبية. بل إن منهم (مَنْ..) تجاوز ذلك إلى أن يكون واحدة من أدوات تزييف الوعي". يتابع الكاتب: "ولأنهم (أي علماء الاجتماع العرب) استهلكوا في خدمة السلطة والنشاط الكومبرادوري، لم يجدوا وقتاً ولا معنى للاهتمام اهتماماً حقيقياً مسؤولاً بهموم جماهير الشعب". أسوق مثالاً ثالثاً من خارج الوسط الأكاديمي: (محمد الأسعد. "سؤال الثقافة العربية: أي مشروع فكري يطرحه الركام هذا؟" **الحياة** (لندن). ١٩٩٣/٧/٢٥): "معنى هذا كله أنه لا المثقف ولا المجتمع يمكن أن يوجد بذاته ولذاته. إنه موجود بغيره ولغيره، أي لسلطة بلهاء شهوتها التسلط والحكم ومراكمة الثروات والسهر على سلامة أصحابها. وقد أدرك الكثير من المثقفين هذه الآلية فاستقالوا من وجودهم منذ زمن طويل وعلقوه على وجود السلطة، فنصب بعضهم نفسه ناصحاً أو مستشاراً لها، واكتفى بعضهم الآخر بدور مقدم طلبات الزبائن على مائدتها... ". يمكن العودة كذلك لكمال عبد اللطيف: في التجديد الثقافي. ملاحظات أولية حول مفهوم الغزو الثقافي. **المستقبل العربي**؛ ع ١٠٩. ١٩٨٨/٣. ص ٤-١٨. انظر بشكل خاص ص ٨.

[2]. من الواضح أن ما أكتبه هنا يندرج في إطار أوسع بكثير من النقطة المحورية التي أركز ملاحظاتي حولها؛ وهو إطار البحث في التصورات والأفكار عن الذات والعالم، أي ما يمكن ترجمته (بحسب **المعجم الفلسفي** لمراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلالة. ط٢. القاهرة، دار الثقافة الجديدة) بالإمتثال Représentation. غير أن ما أدونه هنا يستند على استنتاج هو وليد المعاينة والتدقيق والتوثيق. هذا ما يذهب إليه، على سبيل

ينبغي أن أقول إنَّ ما أتحدث عنه يمس مساً مباشراً حقل الممنوعات أو المستبعدات/ المحرمات (التابوات) الذي دأب الفكر العربي على امتداد الفترة التي نشير إليها، على طولها، على ترسيخه وتكثيف حدوده وبناء أسيجته والتحصن فيه مكتفياً بذاته من دونها. وبعكس ما يبدو للوهلة الأولى، أو في النظرة العجلى والمباشرة، يتكشف الفكر السياسي العربي الحديث عن أنه يُعبّر عن نفسه في إطار ضيق المساحة، محدود الموضوعات، وبالأصح الأفكار التي يتداولها ويعيد إنتاجها وطرحها في سوق التبادل والاستهلاك الثقافيين. ويتمثل حقل الممنوعات بشكل خاص في موضوعي الدَّولة والسلطة السياسية من حيث هما كذلك. وتنفتح الإشكالية على سلسلة تكاد لا تنتهي من الأسئلة بخصوص الفقر النظري للثقافة السياسية العربية حالما نتساءل عن السلطة العربية في العمل، أي في الممارسة: بنيتها ووظائفها، وممارساتها.

ثم إن ما أشير إليه يختلف، بالتعريف، عن السياسة. فمع ما بين السلطة السياسية، والدولة، والسياسة من تداخل وترابط يصعب وضع تخوم فاصلة تُعَيِّنُها وتحدُّها وتمايز بينها، فمن غير الممكن مع ذلك، وضع البيض جميعه في سلة واحدة هي سلة السياسة. فالدَّولة هي دعامة السلطة السياسية؛ وهي أداة السياسة، ومنظم جدلية النظام والحركة، وهي إطار الحركة في السياسة. لكن الدولة هي "وعاء" السياسة بالقدر الذي هي "صنو" السلطة أو إطارها. إن الدولة هي الكينونة وفي الأصح "الحيِّز" الذي تُعبِّر السلطةُ السياسية في ثناياه عن فحواها، وتفصح في داخله عن طبيعتها، أي سياساتها، أو عن حركتها للإفصاح عن هذه الطبيعة التي تحتوي عليها. وسوف أُفصِّل ذلك فيما يأتي من دراسات.

ترتبط الملاحظة الحالية بفكرة الحقيقة ارتباط اقتران. فعلى غرار الحقائق جميعها، ليست "الحقيقة" السياسية هي فقط تلك الحقيقة "الكبيرة" التي دأبت الكتابة السياسية العربية على التأكيد عليها وإبرازها وعلى حرق البخور في محرابها؛ ليست الحقيقة العامة، والمُعَمَّمة، هي ما يكشف الشأن السياسي ويحلله؛ وهي ليست الإطار العام الذي يشمل "الحقيقة" الكلية ويستوعبها وبالأصح يسوغها، هو ما يجعل السياسة طلسماً مكشوف السر وفي متناول اليد، بل الحقائق "الصغيرة"، التفصيلية، المرتبطة والمتعلقة بدقائق الحياة اليومية بماديتها ونفعيتها وبتشعباتها، هي ما يشرح السياسة

المثال لا الحصر، سمير أمين **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**. (١٩٨٩). بيروت معهد الإنماء العربي. أنظر المقدمة). وكذلك عبد الله العروي. **مفهوم الدَّولة**. ط٤. (١٩٨٨). بيروت- الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. انظر بشكل خاص: ص ١٦٥- ١٧٠). فيما بعد، كتب العروي بصريح العبارة عن فراغ نظري واضح في مجال النظرية السياسية العربية، وهذا في الوقت الذي يتكشف الفكر العربي، كما يقول، عن أنه فكر سياسي في المحل الأول. أنظر ورقة عبد الله العروي في ندوة معهد العالم العربي (باريس. ١٠/١/١٩٩٠): **تجليات الدولة الحديثة في العالم العربي**. (بالفرنسية).

ويكشف عن أسِّ السلطة السياسية وآليات عملها وسيرورة "حياتها". نقول، إنها الحقائق "الدنيا" و"الأقل أهمية" من الحقيقة الكبيرة، هي التي تكشف الحقائق الكبيرة وتتيح تكوين معرفة علمية بالسياسة العربية كما بكل سياسة على الإطلاق.

ولئن كان أحد لا يجادل في حقيقة أنه من غير الممكن تكوين معرفة عربية نقدية أي علمية من غير العمل على تحليل السلطة السياسية العربية، ونقصد بذلك تحليل علاقاتها وآلياتها ووظائفها وبنيتها، فإن الغياب شبه الكامل لهذا الموضوع من حقل الكتابة العربية، يكشف على الأرجح عن مقدار الفراغ النظري في الموضع المركزي الذي يهيمن عليها. يكمن العطب الذي نشير إليه في هذا الغياب نفسه، أي في حقل المنوعات الذي سَيَّجته الثقافة العربية حول نفسها: في آلية الاستبعاد، من جهة، ووظائفه، من جهة أخرى.

٣. ثم إن ما أعنيه بغياب الاهتمام هنا لا يستهدف نفي ورود السلطة كواحد من انشغالات الثقافة العربية الحديثة. ما أقصده هو الاهتمام بالمعنى العلمي للكلمة، أي المساءلة والبحث والتشريح. ويعرف أي مطلع أنه، منذ بدايات ما اصطلح على تسميته لدينا باسم عصر النهضة العربية، ما انفك المثقفون العرب يولون السلطة أهمية خاصة، ويفردون لها مكاناً لا شك في بروزه. وشرح ذلك كما لا يخفى مرتبط بطبيعة الأشياء. فما داموا يسعون الى التغيير والنهضة، وهي نهضة اعتبرت سياسية من حيث الجوهر حتى ولو اتخذت أحياناً تسميات أخرى كالنهضة الشاملة والحضارة والمدنية وفي أوقات لاحقة التقدم، فمن البدهي أن تكون السلطة السياسية في قلب تفكيرهم وتأملاتهم، من حيث تقع في صلب العالم الذي إليه يصبون. وتفصح كتابات روَّاد النهضة العرب عن حضور للسلطة وللنظام السياسي تتفاوت درجة بروزه بين هذا الكاتب أو ذاك. غير أن السلطة نفسها من حيث هي كذلك، أي من حيث هي "جسم" قائم بذاته، ظلت، كما تشير المعاينةُ المدققة، محصنةً الى هذا الحد أو ذاك عن التحليل والدَّرس. ومن المفهوم والمنطقي أن تكون جهودهم تركَّزت، خلال فترة البدايات أو التأسيس النهضوي، على التبشير، أي على التعبئة السياسية والمعنوية للجمهور الذي يرومون حشده خلف قضية النهضة والإصلاح. غير أن تساؤلاتنا تنصبُّ على الجهود العلمية بخصوص السلطة العربية اليوم: البنية والآلية، الجهاز والمضمون، المركز والأطراف، وغير ذلك من الموضوعات التي تتعلق بتشريح السلطة، وتسهم في تحليلها وربما فك طلاسمها.

كنت طرحت الأسئلة المتعلقة بالإشكالية التي إليها أشير في نصوص أخرى. ما أقترحه هنا هو الذهاب أبعد قليلاً ووضع مضمون الظاهرة نفسها في دائرة التحليل. فمن الواضح أننا نشهد في الأوقات الحاضرة اهتماماً ملحوظاً بالسلطة السياسية كحقل خاص. وهو اهتمام يُعبِّر، أول ما يعبر على الأرجح، عن أن القضية صارت

تحتل في الثقافة العربية مكاناً هو بالتأكيد غيره في المراحل السابقة. فمنذ السبعينات وخصوصاً منذ مطالع الثمانينات، أي منذ انفجار الأزمة العربية العامة التي نعيش اليوم ذيولها وما رافقها من بروز أو نتوء الجانب التسلطي القمعي والوحشي في ممارسات السلطة السياسية، وهذا الى جانب وضوح الإخفاق السياسي والانهيار الاقتصادي والتدهور في مستوى المعيشة وفشل التنمية، أخذ عدد متزايد من المثقفين يميل الى البحث عن التأخر والفوات في السلطة السياسية وبنيتها. وتعالت الأصوات التي تربط بشكل وثيق بين الفشل الذريع في تأسيس النهضة أو بناء دولة الرفاه والعدل والكفاية، وتراكم الهزائم والإحباطات، والسياسة الاستبدادية. فالإمامة والخلافة والدِّين والدَّولة صارت موضوعات رائجة، كثيرة التداول، وتجري حولها الندوات. وتشير ظاهرة رواج الكتب العربية القديمة التي تعالج قضايا الخلافة والإمامة والتي يعاد نشرها و/أو تحقيقها، الى أنها تشهد طلباً متزايداً عليها من قبل جمهور المستهلكين، ربما لتلبية الحاجة الى التوصل بواسطتها الى الحلول للمصاعب الراهنة. الأمر نفسه فيما يخص البحث في ما اصطلح على تسميته نمط الإنتاج الآسيوي والدولة الشرقية. فبالإضافة الى ترجمة الكتب والنصوص التي تدرس الموضوع أو تعلق عليه، أسهمت طائفة مرموقة من الكتَّاب العرب في تقديم الدراسات وكذلك في تطبيق النظرية على التاريخ العربي، والوصول الى تأكيد صحتها وصلاحيتها المطلقة أو الجزئية.[٢]

لكن القضية المطروحة اليوم هي قضية الدولة العربية القائمة، الدولة الحديثة والفاعلة اليوم في التاريخ الجاري، وليس الدولة "العربية" على امتداد العصور والأزمنة. بل يمكن القول إنَّ دراسة السلطة العربية الحديثة و"دولتها" يتعدى بالتأكيد ما يقال إنه دراسة البنى البطركية والذات العربية والفرضيات شبه الراسخة بخصوصها. فهي

---

٢. ربما كان أحمد صادق سعد في **ضوء نمط الإنتاج الآسيوي: تاريخ مصر الإجتماعي الإقتصادي**. (١٩٧٩) بيروت. دار إبن خلدون. وكذلك: **تاريخ العرب الإجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي** (١٩٨١). بيروت، دار الحداثة، وفي دراسات أخرى) هو من أكثر العرب الذين عملوا على تطبيق مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، وكذلك قرينته التي تتفرع عنه، وهي نظرية دولة الإستبداد الشرقي أو الآسيوي، على الواقع العربي. وبهذه المناسبة، ظلَّت التجربة التاريخية لمصر، بالإضافة إلى الصين بطبيعة الحال، ومنذ الصياغات النظرية الأولى للمفهوم في القرن الثامن عشر في أوروبة، النموذج المفضل لإثبات "صحة" النظرية. ولئن كانت سنوات السبعينات شهدت في بلادنا (كما في غيرها وربما كصدى لهذه الأخيرة) رواجاً ملحوظاً لنظرية نمط الإنتاج الآسيوي والدولة المائية (الهيدرولوكية)، فهناك من يعتبر اليوم أن النظرية تصلح لكي تكون إطاراً لدراسة التجربة السياسية العربية في التَّاريخ. انظر بهذا الخصوص، د. نزيه نصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**. (١٩٨٩). بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. وبخصوص تحليل لنشأة المفهوم في الغرب، يمكن العودة للبحث الذي نشرته بالفرنسية بعنوان الإستبداد الشرقي: نشأة المفهوم.

Mohammad H. Yakoub. "Le despotisme oriental: Genese du concept". *Etudes orientales*. Paris. 7-8/ 1990. p. p. 48-56.

تمثل سبراً للآليات الداخلية لتاريخ العرب المعاصر، ولمجموع العوامل التي أسهمت ولعبت دوراً يمكن اعتباره الى هذا المقدار أو ذاك، أنه دور مركزي في تاريخ الحداثة العربية. ألا يمكن القول والحال كذلك إن استبعاد السلطة والدولة عن حقل الموضوعات القابلة للدراسة يكشف، في العمق، عن نقطة الضعف المركزية، عن العطب المركب، الذي يخنق الثقافة العربية المعاصرة؟ نقول هذا الكلام ونحن على بينة من أنه لا يمكن اختزال الثقافة الى بحث في السلطة السياسية فحسب؛ غير أن التعامل مع السلطة على أنها تابو لا يمس أو لا يمكن مسه يكشف قبل ذلك عن وهن الجانب النقدي في الثقافة العربية اليوم. إنه غياب كشاف لهذا العطب المركب الذي عنه نتحدث. إذ كيف يمكن تفسير الإشاحة عن هذا الموضوع المركزي في الوقت الذي لا يكف فيه المثقفون عن الحديث والتفكير السياسي، إن لم نقل عن الإفتاء بخصوص الحداثة والنهضة والأصالة والمعاصرة والدين والدولة.. الخ؟

يتصل بالملاحظة السابقة القول إن الدولة العربية اليوم، وهي دولة حديثة من بابها الى محرابها، لعبت على أغلب الظن والاحتمالات، دوراً مركزياً في إعادة صياغة الجماعة العربية وتشكيلها تشكيلاً لا يمكن وصفه إلا أنه جديد أو بالأحرى حديث. ولئن صح ما يذهب إليه كثيرون من أن الدولة العربية المعاصرة قوْلَبَت الجماعةَ العربيةَ التي تحكمها داخل هوية وطنية ومَفْصَلَتْها في قلب أطر اجتماعية واقتصادية، وأقحمتها في سيرورة تاريخية هي سيرورة الحداثة، فإن الاستنتاج المنطقي الممكن هو أن كل تحليل نقدي أي علمي للأوضاع القائمة اليوم وللأزمة اليوم ينبغي أن يمر بالضرورة من دائرة تحليل الدولة إن لم نقل يبدأ بها. وبهذا الخصوص، فإن ما يثير المساءلة يتصل بهذا الانكباب الكثيف الذي يظهره المثقفون منذ قرابة ربع قرن على البحث عن أسباب الأزمة الراهنة ولكن خارج الدولة والسلطة وبعيداً عنهما. ونقصد ذلك الإلحاح المعاند على التفتيش عن "جذور" الأزمة ولكن على صورة بحث نظري و"معارك فكرية" منشورة غالباً في الدوريات الرسمية أو التي تمولها السلطات السياسية باسم التراث والأصالة وإعلان الحرب على الاستشراق والمستشرقين. هذا الى جانب الاتفاق، النظري دائماً، والإجماع على أن الحل "العقلاني" المنقذ من الضلال، يكمن في إجراء ما يمكن وصفه هنا بقصد الاختصار والتقريب المباشر، بتزويج الأصالة والمعاصرة وبجمعهما معاً في كيان واحد مستحدث يضمن النهضة والعمران، من ناحية، ويُنْجي البشرية العربية المعذبة من التخلف والهمجية والمنطق الفاسد، بالإضافة الى أنه يحصّن الهوية العربية ويضمن تجليها في الزمان، من جهة ثانية.

تبلغ مشكلة الإجماع الذي إليه نشير حد العبث الفاجعي حين ينكب المثقفون على تفسير العنف الذي انفجرت براكينه منذ السبعينات، وحين غرقت الجماعة العربية في أتون حروب أهلية مدمرة، وحين عانت، ومازالت، من مرحلة طويلة سادتها سياسات

تعميم الخوف والعسف والإرهاب المنظم التي فرضتها السلطات القائمة، وموكب الفظائع الذي يرافقها والمتكون من الاعتقال التعسفي وتغييب الحريات الأساسية والتعذيب الهمجي وامتهان كينونة الإنسان، بالإضافة الى الاغتيال والقتل والتشريد في المنافي. نقول تغدو المشكلة فاجعة حقيقية حين ينكب المثقفون على التراث العربي الإسلامي ليس لدراسته، بل بحثاً عن "أصول" الدولة العربية القمعية المعاصرة والتماساً ل"جذورها" في هذا التراث، و/أو تفتيشاً عن بنية الذات العربية التي تنتج العنف والعسف والطغيان. ولن يعدم المثقفون الوسيلة، بطبيعة الحال، في أن يجدوا ضالتهم التي عنها يفتشون وذلك في صيغة تعامل معها الرقيب العربي بتسامح مثير بحد ذاته للتأمل، ولم يجد مقصه القاطع طريقه إليها. أما هذه الصيغة التي عنها نتحدث فهي صيغة دولة الاستبداد الآسيوي التي حظيت، في مرحلة معينة قريبة، بإجماع مُريب لم يحدث مثله في عالمنا المزق بالاختلافات إلا بخصوص الهجوم على الاستشراق والمستشرقين.[٤]

يتصلّ السؤال الذي يمكن طرحه بهذا الخصوص بالإلحاح العنيد على عدم دراسة السلطة الحالية، السلطة القائمة والفعالّة والفاعلة، دراسة مباشرة. ولئن أمكن القول إن العودة للتراث أو لنظرية نمط الإنتاج الآسيوي هي لتلبية الطلب الاستهلاكي البيِّن عليهما، فليس حافز أولئك الكثيرين الذين انهمكوا في التفصيل فيهما هو البحث عن جذور الإخفاق الراهن، بل بالأصح التعويض عن سَبر أسباب فشل الدولة العربية القائمة في تحقيق الآمال الي عُلِّقت عليها، وخصوصاً منذ ما أسميه عصر فكرة الثورة في الستينات والسبعينات.

لكن الاقتراب من موضوع السلطة والدولة بهذه الصورة الموارِبة وغير المباشرة هو بحد ذاته مفارقة تستوجب المساءلة والتحليل. ولئن كانت الدولة، كوعاء للسلطة وكناظم للحركة ولجدليتها في السياسة، هي التي تستوجب البحث والتحليل، فمن المريع ملاحظة خلو الميدان من الدراسة الجادة، وأنه أرض يباب، وهذا على الرغم من أن الثقافة العربية السائدة، كما تعبر عن نفسها في الأبحاث والدراسات، إن لم نقل في الأدب كذلك، هي في جوهرها ثقافة سياسية. كيف يمكن والحال كذلك فهم القضايا العربية المعاصرة، إن ظل عصب الحياة العربية، أي السلطة السياسية، في موقع متعال على الدَّرس، وفي منجاة من السبر والتحليل؟

٤. هكذا ينفتح السؤال على حقل واسع من الأسئلة التي تنفتح هي كذلك بدورها على مجموعة من التساؤلات لا تبدأ بالدولة والسلطة والتاريخ والنهضة والإخفاق والحداثة والفوات العربي والوعي والثقافة وغيرها، ولا تنتهي بها. تنفتح الأسئلة في ظني على

---

٤. محمد حافظ يعقوب "عن النقد الشرقي للاستشراق: إشكالية الإجماع". **دراسات شرقية** (باريس). ١/ ١٩٨٧ ص. ٤٧-٥٢.

العصر كله بأفكاره ونظمه وعالمه وسيروراته الكبرى التي تتمفصل فيه. فالدولة، بصفتها مؤسسة مركزية تقع في عصب تكوين الجماعات البشرية وربما في أساس هويتها اليوم، هي من الظواهر الكبرى أو المركزية في العصر الحديث. وربما كانت هي السيرورة الوحيدة من بين سائر السيرورات التاريخية الكبرى في عالم الحداثة اليوم التي تنتظم حولها حياة الجماعة وتتكون هويتها وأساطيرها وتصوراتها عن نفسها في التاريخ، هذا بالإضافة الى معاشها واقتصادها بالطبع. علينا ونحن نقول هذا القول ألا نغفل الإشارة الى أن التداخل والتشابك في عالمنا الحالي هو قوي لدرجة يصعب معها التمييز بشكل قاطع بين ما هو داخلي وما هو خارجي من عناصر وتأثيرات في تكوين هوية الجماعات والأفراد. فلا وجود قانوني للأفراد خارج نطاق الدولة التي إليها "ينتسبون". فالناس في عرف القانون الدولي المعاصر يتوزعون على دول أو هويات قومية أو وطنية محددة داخل إطار جغرافي "معترف" به دولياً. ومن غير المشكوك فيه الآن أن الجماعات البشرية في ما يطلق عليه اسم العالم الثالث تتحكم فيها سيرورات تاريخية يصعب فهمها وتحليلها خارج إطار الدولة من حيث هي ناظم للحياة في نطاقها. نقول، بالمقدار الذي تشكل فيه الهوية الثقافية للجماعة البشرية التي تحملها، فإن الدولة اليوم هي في الوقت نفسه كذلك الإطار السياسي الوحيد الذي تنتظم عَبره ومن خلاله نظم السيطرة والهيمنة على النطاق الكوني أو البشري، أو لنقل، النظام الدولي القائم.

لا يتعدى الغرض من الملاحظة السابقة الإشارة الى أن الدولة التي نتحدث عن ضرورة وضعها قيد الدرس هي أولاً دولة حديثة، وتقوم بوظائف لم تكن تدخل في الماضي في نطاق اختصاص العمل السياسي (كالتربية مثلاً وليس حصراً)، وهي بالإضافة الى ذلك وربما قبل ذلك، ناظم لهوية الجماعة التي تعيش في إطارها الجغرافي/ السيادي، من جهة، وعنصر مركزي من عناصر النظام الدولي القائم، أي عنصر عالمي أو كوني، من جهة ثانية. هكذا يمكن القول باختصار إن الدولة الحديثة هي، أولاً مركبة: في الوقت الذي هي عنصر "داخلي" هي أيضاً عنصر "خارجي"، أي كوني. وهي ثانياً، سيرورة: عملية تاريخية مستمرة، غير منجزة ومتحركة، بمعنى أنّ نقصها الماثل أبداً يشرح مظهرين بنيويين فيها. أولهما هو نزوعها الدائم الى الاكتمال الذي لا يتحقق، وثانيهما هو بنيتها التغولية، أي نزعتها، من حيث هي كذلك، نحو التوسع التغولي على حساب الجماعة التي يتشكل جسمها الاجتماعي منها. إنها لا تتجلى إلا في الحيز الوحيد الذي يتيح لها التوسع وهو الحيز الاجتماعي الذي تفعل فيه.

وبعيداً عن التعريفات الناجزة في موضوع الدولة، وهي تعريفات تكشف أول ما تكشف عن التضارب الكبير في آراء المتخصصين،[٥] وعن خطورة الموضوع

---

٥. أنظر على سبيل المثال لا الحصر:

وحساسية في آن، فإن قضية الدولة في العصر الحديث تتجاوز في تقديري الإطار الجغرافي أو الحقوقي، لكونها تتصل بمشكلات الاجتماع البشري اليوم أكثر من أي وقت مضى. ففي إطار الدولة تكتسب الجماعات هوياتها، التي هي بدورها كذلك، سيرورات تاريخية أي عملية تاريخية وحركية دائمة قيد الإنتاج المستمر؛ وفي نطاقها تتكون الأقوام الحديثة التي تُشكِّل عبرها وفي داخل سيرورتها وهويتها التي تكتسب، مع الزمن وتداخل الروابط والتأثيرات والمصالح، ملامحها الخاصة التي تميزها الى هذا المقدار أو ذاك عن غيرها من الجماعات والأقوام. ولئن كان يصعب اليوم التمييز بدقة والقطع بصورة أكيدة في ماهية المكونات الداخلية والخارجية وتحديدها في بنية الدولة المعاصرة، فذلك لأن هذا التداخل والتشابك هو ما يكوِّن بالضبط أساس عصرنا الراهن، وأساس الهيمنة الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين، وعصبها. هكذا ينفتح حقل الدولة على تساؤلات تمس بنية العصر كله كما قلنا، و، في نطاق موضوعنا الحالي، بنية العصر العربي الحديث منذ ما اصطلح على تسميته باسم عصر النهضة العربي. غير أن المشكلة تظل مع ذلك، وفي إطار هذا الفصل التمهيدي، هي مشكلة الفقر النظري الملحوظ في الثقافة العربية بخصوص الشأن السياسي.

٥. هناك خلط واضح في الكتابة العربية الرائجة بين السلطة والدولة والنظام السياسي. وهو خلط يكشف، أكثر ما يكشف، عما نشير إليه في هذه الدراسة بخصوص الفقر النظري في مجال النظرية السياسية. فالسلطة هي بالتعريف، أشبه بعملة الدولة إن لم تكُ هي عملتها فعلاً. إنها ليست الدولة ولو أن هذه الأخيرة لا تُعبِّر عن فحواها ولا تحقق ذاتها إلا من خلالها وعبرها. إن السلطة هي ما يشف عن الدولة، أو هي ما يسري ويُتداولُ في قلب ما يمكن أن نطلق عليه اسم النظام السياسي، أي نظام تداول السلطة. وينبغي ألا يفهم من القول إن السلطة تنساب في النظام السياسي، أنها تتماهى في النظام السياسي وتتحدد عبره وتتوقف لدى حدوده وأطرافه. فما يميز السلطة هو حركيتها، أي نزوعها الدائم الى التمدد والتوسع، واندفاعها المستمر، في كل نظام سياسي، نحو تجاوز حدودها وكسر قواعدها وأعرافها.

ليست السلطة السياسية هي الدولة حتى وإن كانت هذه الأخيرة لا تُرى إلا بها، ولا تتجلى الا عبرها وبواسطتها. بيد أن هذه العلاقة الاشتراطية أو الاقترانية هي بالنسبة الى النظام السياسي ما هو عليه شأن العملة بالنسبة للتعامل الاقتصادي.

Alfred Stepan. *The State and Society: Peru in Comparative Perspective.* Princeton, New Jersey. Princeton University Press. pp. (1978) 3-45.

Jacqueline Russ: *Les Théories du Pouvoir.* 1994. Paris. Le livre de poche. p.p 65- 143.

ليست العملة في ذاتها قيمة نفعية حتى وإن كانت تبادلية. إنها تدخل في أساس التبادل الاقتصادي من حيث أنها تدخل في أساس السوق واحتساب النشاطات الإنسانية المفترض فيها أن تكون ذات قيمة نفعية وبالتالي احتسابية وتبادلية في إطار الجماعة. غير أن العملة تتجاوز بالتأكيد التخوم "الأصلية" التي يرجح، من ناحية نظرية أو مبدئية، أنها مقترنة ومشروطة بها، وهي تخومها التي تحددها وظائفها بحسب التعريف. إنها تتضخم، وتفيض، وتبتلع الإقتصاد، توهنه وغالباً ما تتسبب في موته.

تشبيهنا للسلطة بالعملة، (وهو مستعار من عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز) هدفه توضيح العلاقة الملتبسة الثاوية في قلب ما يمكن تسميته بالعلاقة بين السلطة والدولة. فالقاعدة هي أن السلطة تنتفخ قوة وسيطرة أي تحكماً فتفيض وتتجاوز تخومها ووظائفها. تتضخم السلطة فتبتلع الدولة وتحيلها الى ما يشبهها وإن كانت ليست هي. ففي الأصل، في حالتها البدئية وفي نسختها الأولى، ينجم عن الدولة، عن التنظيم السياسي، نظام من العلاقات تتموضع في قلبه وتتأسس في ثناياه مجموعة من العلاقات والالتزامات، الطوعية و/أو المفروضة،[٦] والتي ينظر إليها على أنها ذات صفة أو طبيعة تنفيذية أي تطبيقية. بعبارة اخرى، في أساس قيامها، وفي بدئها الأول، تتأسس الدولة حول سلطة تلبس لبوس مصلحة الجماعة كلها وأحياناً تمثلها حقاً وتتجسد فعلاً فيها. وهو مايشرح أن هذه العلاقات السياسية التي عنها نتحدث تترافق في الأصل وتبدأ بشرطها الذي لايمكن أن تقوم من غيره، وهو شرط الإلتزام الجمعي بالسلطة الثاوية في الدولة، أي بشرط طاعتها الذي هو الشرط الضروري الذي لاتقوم سلطة من دونه.

في البدء تنشأ السلطة وتقوم حول مشروعية قائمة على مصلحة، فعلية أو وهمية، للجماعة ككل، وهي مشروعية ينجم عنها ترسخ السلطة وانغرازها وتمكنها من أن تتحول، بالتدرُّج، الى قوة متعالية والى تسلط عار يشترط ما يلتزمه، أي الطاعة. مع ترسخها، تتعالى السلطة وتتجرد وتنفصل عن أساسها وأصلها الذي هو التعبير عن الجماعة كلها، لتتحول الى وثن أشبه بالحيوان الخرافي الذي يلتهم سيده أو خالقه. تصبح أقرب الى الصورة الأسطورية المتداولة عن ذلك الكائن المسمى أوديب، والذي انتهى من حيث لا يدري، الى أن يصبح ضحية قوته الخارقة وقدره الغاشم، وأن

---

٦. من الواضح أننا لا نبحث في نظريات نشأة الدولة. فهذا موضوع يتجاوز بكثير التخوم الضيقة للاحظاتنا هنا. نتحدث عن علاقة الدولة بسلطة تقترن بها و"تنساب" في "شرايينها". أما بخصوص تشبيه السلطة بالعملة، أنظر:

Talcott Parsons. *On the Concept of Political Power: Sociological Theory and Modern Society*, New York. The Free Press of Glencoe. Ch. 10. p.p 306- 315.

يتحول في رحلة لا مهرب له من ارتيادها ومن الخوض في غمارها ومجاهلها، الى لعنة على نفسه ونقمة على قومه الذي نصبه لحمايته ولتدبير أموره.

السلطة إذن قوة قاهرة تتمظهر في التعالي على المصلحة والغرض، أي في الحياد المطلق بين الجماعات والأفراد الذين تتحكم بأمورهم. بيد أن شرعية السلطة مقترنة ومستمدة من شرعية الدولة أي من خارجها: من وعائها وربما من نظيرها ومصدرها. وبحسب طبيعتها، تنزع السلطة كما أشرت الى التمدد والتوسع على حساب نقيضها: الحرية. وخلال تحققها وتجليها، وفي حركتها الدائمة، تلتهم السلطةُ الجماعة التي أسستها ونتحت مشروعيتها من بين ظهرانيها وبإسمها. بيد أن السلطة، في اللحظة التي تلتهم نقيضها، تدخل في إشكاليتها أو عطبها البنيوي وحرجها التأسيسي. فمن حيث هي سيرورة لا تهدأ وحركة لا ترتوي ولا تستقر على حال، أي تاريخية، فهي تنتحُ باستمرار الى الإستكمال مادام نزوعها التمددي الذي تفصح عنه هو في أساسه نقصها أو عطبها المركب. إنها حركة مستمرة واندفاعة جارفة إذن من الإغتصاب والغزو، ما دامت لا تتحقق إلا بتجاوز النقص وبالإستكمال الذي لاينجز أبداً، وما دام التحقق لا يحدث إلا في داخل جسد الجماعة التي تستمد السلطة قوتها منها. هكذا يبدو امتلاء السلطة السياسية كما لو كان الى امتلاء السرطان أقرب. فتمام توسعه هو اكتمال التهامه للجسد الذي ينهش منه نسغه ويزرقه بأسباب الحياة والشره. ألا تشرح سيرة توسع السلطة في النظم الثورية المشرقية العربية كما في النظم الشيوعية وغيرها مانقول؟

لا يحسبن أحد أن مرادي مما سبق هو القول باستحالة ضبط السلطة وتنظيم تداولها ووضع الكوابح والقواعد للحد من نزوعها التسلطي نحو التوسع والتمدد والغزو. بل بالعكس تماماً: ضرورة تأنيسها وتدجين الوحش الضاري فيها وتأهيله وتمدينه. بيد أن الإستمرار في تشريح السلطة، وإظهار نقاط التلاشي والتراخي فيها، أي ماهو ليس بالنواة الصلبة فيها ويشكل كعب آخيل في قلب مايبدو كما لو كان منيعاً وحصيناً فيها، سيؤدي بنا الى فقدان خيط البحث الحالي. ثم إن المقصود ليس حصر إشكالية السلطة في نطاق الفكرة سابقة الذكر. فهي ما زالت في حالتها الخام، وبحاجة مؤكدة الى التعميق والتطوير. فالسلطة السياسية هي أوسع بكثير من أن تحد على أنها تقع في موقع متخارج عن الدولة، من حيث هي كذلك. قد يكون هذا أحد الأسباب الكامنة وراء مايلحظه الدقق من فقر نظري في حقل دراسة الدولة العربية. كما يشرح بالتأكيد صعوبة التحكم بالظاهرة السياسية ما دامت، بحسب المفهوم المركزي الذي أعتمد عليه، هي سيرورة وحركة معقدة، متشعبة، ومركبة من التكون المستمر غير المستقر. وسوف نقارب ذلك في الأبحاث القادمة.

٢ شِباكُ الماضي أو فكُّ الإرتباط السياسي (في السياسة وصورة الذات)

"فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"

عبد الرحمن إبن خلدون: المقدمة، ص١٤

أولا: الصورة السياسية

"إني عرفتك ياماضي، أما أنت صورة للحاضر"[٧]

١. في الطرف الثاني من صورة السياسة، وفي الوجه الداخلي منها، تبدو الثقافة السياسية العربية الرائجة اليوم كما لو كانت أسيرة واحدة من الإشكاليات المركزية التي تواجهها في الأوقات الحاضرة؛ وهي الإشكالية التي يمكن تلخيصها على أنها إشكالية العلاقة بالماضي أو، بالأحرى، بصورته كما تشف عن نفسها وتفصح عن مكنونها بهذا المقدار من الوضوح أو ذاك. والمقصود بإشكالية العلاقة بالماضي هنا هي، بالتحديد، الصورة السياسية للماضي كما تكشف عن فحواها لدى عدد نافذ من المثقفين العرب اليوم، وليست صورته بتفاصيلها المختزنة في الذاكرة الجمعية العربية.

٧. من قصيدة بتاريخ (١٩٤٦) للشاعر وصفي قرنفلي. نقلا عن: طيب تيزيني، "اليسار العربي والتراث العربي". في (جماعي) **التراث والعمل السياسي** منتدى الفكر والحوار/المجلس القومي للثقافة العربية. ١٩٨٤. (ص١٣٠)

إنها صورة الماضي كما تعبِّر عن نفسها في المشروعات السياسية الفاعلة اليوم وتحتل "العقل" السياسي العربي حالياً، أي كما تتكشَّف لدى النخبة وفي الثقافة العليا والمكتوبة. إنها ليست العلاقة بين الدِّين والدولة كما تجلَّت في التاريخ الطويل للعرب والمسلمين؛ ليس الماضي وليس التاريخ، بل وظائفهما في المشروعات التي تتنازع الساحة الثقافية والسياسية في الأوقات الحاضرة هي ماسنسعى الى وضعه في هذا الفصل في دائرة المساءلة والتدقيق.

يفترض الخطاب النهضوي المعاصر حضوراً فاعلاً للماضي في الحاضر يجعل من هذا الأخير توتراً لا يمكن إرواؤه من غير فعل استعادة إرادي يتسع فيه الحاضر ويستطيل بحيث يغطي العصور الماضية كلها. غير أن الموروث السياسي هو كذلك موروث تاريخي، بمعنى أنه ليس إرث صورة الذات عن الأنا والآخر فحسب، بل وقبل ذلك ومعه وفي داخله، صورة العالم نفسه كما ترسخت تجربته في الذاكرة الجمعية وفي الموروث الشعبي أي فيما يسمى بلغة اليوم باسم الثقافة بالمعنى الواسع للكلمة، ونقصد بذلك المعنى الذي يشمل، بالإضافة الى ثقافة النخبة المدونة، الثقافة الشعبية التي تتضمن قواعد تنظيم الحياة اليومية، الشفوية والممارسة، والتي تتناقلها الأجيال المتعاقبة وتتوارثها في الحكايا والأغاني والأمثال، وفي طرق الأكل والشرب والإحتفال... إلخ.

لكن الغلبة في الخطاب النهضوي اليوم هي للثقافة المدونة، وفي الحقيقة لجزء منها فحسب، وهو الجزء الذي ينخرط في إطار الأيديولوجيا، أي مع مشروعها الهادف، إن لم يكن الطامح والزاعم، الى تنظيم العالم وإعادة ترتيبه بحيث يتوافق مع الأيديولوجيا ويندرج في تعاليمها.[٨] يجدر التريث هنا. فاستعادة الماضي التي نشير إليها في هذا السياق هي استعادة سياسية مقترحة في الواقع، والذين يفترضون أن تحقيق

---

٨. من المستحسن التوضيح تحاشيا للبس محتمل. ليس تصوير الماضي بما يتناسب مع الأيديولوجيا ويعبر عن منطوقها بالخاصية العربية في الواقع؛ ويكاد لا يخلو تاريخ "قومي" من أسطورة تأسيس منها يبدأ الزمان الخاص بالقوم المعني ومن ذهبي مجدها التليد يكتسب الماضي القا يزرق النفوس بالبهجة ويعزز فيها الشعور بكرم المحتد. وهو، في الحالات جميعها، ليس خصوصية من خصوصيات تيار بعينه من تيارات الثقافة العربية اليوم، بلغة أخرى، ليس ما اصطلح على تسميته بالتيارالأصولي هو وحده المقصود بهذه الإشارة؛ فالتراثيون "التقدميون" لم ينجوا هم بدورهم كذلك من الوقوع في أسر إغواء قراءة الماضي بما يتناسب مع الأيديولوجيا وجاذبية سحرها الخلاب. وفي الواقع، فإن البلبلة هذه مصدرها لبسان. أولاهما هو أن الإسلاميين بحكم توجههم ومثالهم الاضروري للمشروع يتخذون من دولة الخلافة الأولى أو بالأصح من صورتها التي تستدعيها في الذهن نموذجا يرومون احتذاءه والسير على هديه وربما تقليده. ولا غرابة في توجههم هذا. فالحركات جميعها لا تنجو من مثال تتكئ عليه أفكارها وتقرب هدفها من الشخص، وبالأحرى تضعه في منزلة بين منزلتي المثال من ناحية والمشخص المتعين من ناحية ثانية. مثال الماركسية هو الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي نظر إليها على أنها مغدورة وأفرغت من مضمونها؛ وأن المهمة المركزية للثورة هي وضع قطار التاريخ على سكته ومثاله الصحيح بعد أن حرفته البورجوازية وشوهته.

المشروع النهضوي، أو بالأصح يحملون مشروعا يريدون إنجازه وتطبيقه بغرض النهضة وردم الفجوة (وهي هنا مع الغرب وليس مع الماضي فقط)، لايجدون بدا من المضي قدما نحو النهايات المنطقية الممكنة لتصورهم الأولي، وهو النهضة السياسية.

ربما لاحظ القارئ بيسر أن ما نسعى الى تفحصه يندرج في إطار الثقافة السياسية العربية اليوم قبل أن يكون دراسة للسياسة في التاريخ العربي الإسلامي أو تحليلاً لبنيتها و/أو"ماهيتها"، وذلك بحسب ما يميل إليه عدد كبير من الباحثين من بين الذين يعتقدون، جادين على الغالب، انهم يسهمون بهذا في الكشف عن "جذور" الحاضر وفي فهم الأسباب العميقة والبعيدة للمشكلات الكبيرة التي يعاني منها العرب والمسلمون في الوقت الحاضر. هذا ما يذهب إليه كذلك عدد كبير من الباحثين الغربيين من الذين يفتشون في الإسلام أو في النصوص الفلسفية العربية والإسلامية عن أسباب "التعصب" الديني لدى المسلمين اليوم أو لتفسير ظاهرة "العنف" السياسي أوالديني السياسي أو لفهم "بنية" السياسة العربية والإسلامية في الوقت الحاضر. ثمة من يذهب أكثر من ذلك وأبعد من ذلك بكثير. فهناك من يعتقد اعتقاد جزم وتأكيد بوجود "هوية" سياسية عربية و/أوإسلامية ثابتة تعبِّر عن نفسها في التاريخ على شكل أنماط من السلوك الجمعي والفردي تكرِّر نفسها في الزمان والمكان من غير تبديل أو تغيير. وللبرهنة على ما يقولون، فهم يبحثون في الماضي البعيد كما في النصوص، عمّا يُثبت أن العرب والمسلمين تكوَّنوا ونشأوا وشبُّوا على الإستبداد والعنف والقهر. وهم غالباً ما يجدون ما يبحثون عنه. فالتاريخ العربي والإسلامي هو من التنوع والاتساع والغنى ما يجعل منه منهلاً لا ينضب لكل من شاء أن يجد ما شاء. ولو كان الأمر ليس كذلك، أي لو كان تاريخنا الفكري والسياسي والإجتماعي حركة واحدة خطية ومحدودة، لما كان ثمة مجال للإجتهاد والتنوع الفكري بكل ما يتولد عن هذا من توترات خلاَّقة وخبرات متراكمة ومن إمكانيات تجدد مازالت تفعل فعلها منذ زمان لم ينقطع حتى اليوم.

ولعل هذا الغنى الكبير الذي يحتوي عليه تاريخنا الإجتماعي والسياسي والفكري هو ما يخلق الأرضية ويتيح المجال واسعا أمام هذا الإلتباس الذي يكتنف الفكر السياسي العربي اليوم بخصوص صورة الماضي وما اصطلح على تسميته منذ عقدين من الزمان باسم "الموقف من التراث". وفي الحقيقة، فإن قضية السلطة السياسية أو بنية الدولة وتنظيم العلاقة بين ما هو عقيدي ومذهبي وأخلاقي، من جهة، وبين ما هو اجتماع وسياسة ودولة وحكم وما يتصل بها ويتفرَّع عنها من قضايا تخص شرعية الحكم والحكام، من جهة ثانية، كانت منذ البدايات، وما زالت حتى يومنا هذا، مصدر تنازع واحتراب دائمين وسبباً من أسباب البلبلة والفوضى والإستغلال والإلتباس.

٢. إنها البلبلة الفكرية التي تعيشها الثقافة العربية المعاصرة بخصوص الحاضر والبرامج السياسية والفكرية التي تروج بصدده، هي ما يحضنا على المساءلة والتدقيق، وليس الماضي بما هو كذلك. وكما كنت أشرت، ثمة من يؤمن كما يبدو بأن مجتمعاتنا عرفت منذ القديم نسقا سياسيا متوازنا تجذرت أصوله في البنى الاجتماعية وعلى الأخص في النفوس بحيث صار إما من غير الممكن التخلي عنه، كما يقول بعضهم، وإما ضرورة العودة إليه وإعادة تشكيله، كما يقول آخرون.[٩] والحال، فإن ما يشبه الإتفاق أو الإجماع يعبر عن نفسه في الثقافة العربية السائدة في الوقت الحاضر بخصوص النسق السياسي الذي هو، بحسب هذا التصور، حصيلة تاريخ مجتمعاتنا وخبراتها الماضية ويتناسب معها بالتالي وإذن. ومن البدهي والطبيعي أن تكون الصورة السياسية للماضي هي الصورة الغالبة والمهيمنة على ماعداها اليوم. فالبرامج المطروحة هي برامج سياسية في الحل الأول حتى وإن لم تقل ذلك دائما بصريح العبارة وبالوضوح الفصيح.

وإذ يتعذَّر على الباحث ألاّ يرى في تفاصيل الصورة التي يتداولها العرب الآن عن تاريخهم ملامح الأزمة العميقة التي يعيشونها في الأوقات الحاضرة،[١٠] فذلك لأنها

---

٩. نستشهد هنا، على سبيل المثال لا الحصر، بما يقوله الأستاذ عادل حسين باستمرارية "النسق السياسي للحكم في بلادنا منذ آلاف السنين". أنظر: عادل حسين: "المحددات التاريخية والإجتماعية للديمقراطية". في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** ؛ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٧٤) بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ص ١٩٩- ٢٤٢ (ص ٢١٢ .).
وغني عن البيان أن فكرة الإستعادة هي من الرواج والإنتشار لدرجة يغدو فيها التوقف عند استشهاد واحد بعينه ضربا من التعسف والتبسيط. يكفينا التنويه هنا بتلك القراءات التي مازالت تحظى إلى هذا المقدار أو ذاك بعناية خاصة والتي تؤكد فيها على أن الإسلام هو اشتراكي أو ديمقراطي أو ليبرالي.. إلخ. وبغض النظر عن الجدارة العلمية لآراء كهذه، فمن نافل القول التأكيد على أن المشروع المضمر أو الفصيح الذي تتضمنه يستمد فحواه وتماسكه أو مايظهر منه على أنه تماسك بالضبط من افتراض معلن بيانه هو الاستعادة الممكنة لماضٍ ما يزال حياً وفاعلاً في الحاضر، من جهة، ويمكن التحكم به والتدخل في مساره بواسطة فعل إرادي، من جهة ثانية. وفي الواقع، فإنني أميل إلى الظن أن إجماعاً مضمراً يكاد يكون صريحاً يسود بيننا خلاصته أن الحاضر يختزن الماضي ويشف عنه. وحين أقول إجماعاً فأقصد بذلك الفكرة الثاوية خلف البرامج التي تبدو متعارضة وتنتج منطوقها من مذاهب وعقائد تبدو متنابذة متحاربة أو هي كذلك فعلا. الا تندرج كتابات المرحوم أحمد صادق سعد عن نمط الإنتاج الآسيوي في هذا السياق نفسه الذي يعني هنا حضور الماضي في اليوم الحاضر وفعله فيه؟ الا يمكن تصنيف ماكان كتبه الطيب تيزيني وحسين مروة وغيرهما كثيرون عن النظرية التراثية كما أسماها الأول في المنظور نفسه الذي عنه نتحدث؟

١٠. قبل حوالي أربعة عقود، استوقفت قسطنطين زريق **معنى النكبة؛ ونحن والتاريخ** ملاحظته من أن العربي ينزع خلال الأزمات والنكبات القومية إلى الرجوع إلى تاريخه يلجأ إلى رحابه ويركن إلى حرارة الصورة التي تختزنها ذاكرته عنه. في **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ** (١٩٥٩). ط٦ (١٩٨٥). بيروت. دار العلم للملايين) يشير زريق إلى ما يدعوه بـ"السحر التاريخي"، وبما يتّصل به من "الانشغال عن الحاضر" و"نزوع الفرد أو المجتمع إلى توهم تاريخه، أو تخيله، أو تصوره، بدلاً من السعي إلى إدراكه على حقيقته" (ص ٢١٥)؛ كما يقيم علاقة إيجابية بين "القلق والاضطراب"، و"تنبيه

على الأرجح تعبير عن الأزمة وصورة مقلوبة أو معكوسة لها أكثر مما هي مرآة تعكس الماضي من حيث هو كذلك. فمن نافل القول التأكيد الآن على أن صورة الماضي المتداولة هي في المحل الأول استجابة مباشرة للتحديات المطروحة التي يواجهها العرب اليوم. فما يتحكم بالمشاعر ويغلب على الأفكار ويشرطها هو بالضبط هذا الوضوح المتزايد للحالة المتردية وللفشل الذريع الذي تتسم به أوضاع العرب القائمة. الأمر الذي يشرح من غير لبس سيطرة الرغبات والتمنيات (وهي بالمناسبة مشروعة ومنطقية ومفهومة) بضرورة تجاوز الأزمة المستفحلة والمشكلات الكبيرة التي ولدتها وتولدها على مختلف الأصعدة السياسية والإقتصادية والإجتماعية كما على مستوى وجود الجماعة العربية وأمنها القومي. ولما كانت المشروعات المتنازعة في الوقت الراهن تقدِّم نفسها وتُبرِّر وجودها من حيث هي الرد على الإنحطاط الذريع الماثل؛ فذلك لأن شرعيتها الوحيدة الممكنة مستمدة على الأغلب من الإنسداد الذي يزداد مع الأيام تكشفا ويتعاظم تأثيره بالتالي على النفوس والعقول.

وبعيدا عن الصياغات الثقافية المعقلنة أو بالأصح التي يراد منها أن تكون كذلك بخصوص التاريخ، من مثل مصطلحات التطور الفكري والثقافي أومراحله، [١١] وبعيدا عن التبدلات البنيوية الداخلية التي خضعت المجتمعات العربية لها منذ مطالع القرن الحالي –وهي تغيرات حاسمة ومحكومة في الوقت نفسه بإطار التحولات العامة التي خضعت البشرية الحديثة لها– فإن مانتعامل معه هنا يقتصر في الواقع على محاولة رصد داخلية لما يمكن وصفه على وجه التقريب بالخلفية أو البطانة لذلك الذي يظهر في الوجه البارز للصورة وسطحها المرئي أو الذي يشف خلف التفاصيل وفي عمق الألوان وثنايا الملامح حتى وإن كان المراد لها أن لاتشف أو تبرز. إنها صورة تبدو كما لو كانت قائمة على إغفال التاريخ الفعلي بماديته اليومية وصخبه وتعارضاته؛ وإن كانت تطمح في الواقع، الى أن تكشف عما قد يسهم في النفاذ الى ثنايا الوعي بالتاريخ والمقالة بخصوصه. وأغلب الظن أنه ماإن نتوقف حيال كلمات متداولة مثل تاريخ، هوية، آخر، نحن، حداثة، معاصرة، تراث، إلخ، ونتجاوز التعريفات

الوعي التاريخي عند الأمم" (١٩–٢٠). انظر كذلك : وضاح شرارة. **المسالة التاريخية في الفكر العربي الحديث** (١٩٧٧) بيروت، معهد الإنماء العربي.

[١١]. الكتابات في هذا الخصوص هي من الكثرة بحيث يكاد يستحيل حصرها هذا بالإضافة إلى عدم جدوى مثل هذا الجهد. يمكن الإشارة هنا وعلى سبيل المثال لا الحصر إلى كتابات عبد الله العروي "**الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ والعرب والفكر التاريخي**" ومكسيم رودنسون "**الماركسية والعالم الإسلامي**" وكذلك الكتابين الأخيرين لأوليفييه كاريه :

1/ Olivier Carré. *L'Orient Arabe Aujourd'hui* (1991) Bruxelles. Complexe.

2/Olivier Carré. *Le Nationalisme Arabe* (1993) Paris. Fayard.

التي قد تبدو للوهلة الأولى كما لو كانت واضحة وصارمة وربما مكتفية بذاتها، وأنه ما إن نتجاوز الوضوح الهش والرجراج لطقم كامل من المصطلحات التي تملأ لغتنا المتداولة وتشحنها في أن ببداهة تكاد تعصمها عن المساءلة والتمحيص والشك، حتى تشف في الوقت نفسه عن تناقضها الداخلي الذي يشرحها من حيث هو كذلك ويكشف عن بنائها الداخلي كله.

لكن التاريخ هو، بالنسبة للمؤرخ كما بالنسبة للرجل العادي، علاقة بالماضي قبل أن يكون الماضي بما هو شريط متصل من الأحداث التي تتلاحق في المكان والزمان. إنه قراءة وإعادة تكوين للماضي وتلوين لأحداثه بحيث يصبح، كما أشرت، مرآة تعكس صورها احتياجات الحاضر وأزماته وقبل ذلك كله استعصاءاته واختناقاته. وأغلب الظن أن مشكلة التأريخ تكمن بالضبط في استحالة تحوله الى علم موضوعي بالمعنى المألوف والمتداول للكلمة. ومن نافل القول التنويه هنا الى أن التاريخ، بما هو دائما صورة الماضي، هو المساحة المثالية والحقل النموذجي الذي يسوغ للعقائد ممارسة إغوائها وسحرها الخلاب. وربما أمكن القول إنه، في التاريخ، يصعب صعوبة استحالة وضع السدود في وجه العقائد والأيديولوجيات ومنعها من التسرب والتخلل والإنسياب. لا تاريخ إذن بل فكرة مجردة بخصوص الماضي تعكس تفاصيلها غالبا الصورة التي يحب الناس أن تكون لهم في الحاضر، وعلى أنفسهم من خلال ملامحها يتعرفون. هكذا يغدوالتاريخ الحقل الذي يصار عبره ومن خلاله إعادة تكوين الماضي وصياغته ورسم ملامحه بحيث يصبح في متناول الحاضر واليد، هذا إن لم نتحدث عن أولئك الذين ربما ظنوا أنهم يقومون بهذه الوسيلة المريحة بإعادة تشكيل الحاضر من خلال الماضي وعبره وربما فيه. نقول، من المنطقي ومن المفهوم ألا يتعامل العرب اليوم مع صورة ماضيهم تعاملا يخلو من التلوينات الإيديولوجية و/أو المذهبية التي لايكف المؤرخون مع ذلك عن ذمها والحض على تحاشيها. [١٢]

---

[١٢] أسوق أمثلة مختلفة من كثير من الأمثلة التي يمكن إدراجها في هذا الصدد: يعتقد حسن حنفي بالإشتراك مع محمد عابد الجابري؛ **حوار المشرق والمغرب** (١٩٨٩) الدار البيضاء، دار توبقال واليوم السابع. ص ٢٣) أن مجتمعنا هو من"المجتمعات التراثية التي مازال فكرها بديلاً عن واقعيتها، وماضيها ممتداً فوق حاضرها". في حين أن فايز إسماعيل "من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة". في (جماعي)، **التراث ولعمل السياسي**؛ سبق ذكره. ص ٧٥ فيؤكد على أن "جميع شعوب العالم حددت موقعها بالنسبة للمستقبل إلا العرب، فإنهم لا يزالون يحاكمون الماضي، ويحاكمون أنفسهم أمامه". أما حسين مروّة، فهو يؤكد، من جهته وفي الطرف المقابل معتقداً لحنفي، أن "( ) الصورة التي نفترض رؤيتها في ضوء المعرفة العلمية المعاصرة وفي ضوء الأيديولوجيات الثورية للحركة التحررية العربية في مرحلتها الراهنة، فهي الصورة المعبرة عن الإنسان العربي في "تاريخيته" الشاملة، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً... إن هذه الصورة الواقعية الصحيحة للتراث، المستمدة من أصوله الإجتماعية الحقيقية، هي في الوقت نفسه صورة ينعكس فيها الحاضر كذلك بوجه ما[...] إن هذا الكشف المزدوج يضيف إلى الحركة الثورية العربية، في مرحلتها الحاضرة، وحدة الحركة التاريخية بين الماضي والحاضر، دون أن تنفي هذه الوحدة ما أصابها عبر الزمن من تقطعات.. "لاحظ عبارات واقعية، صحيحة، ومعرفة علمية حسين مروّة؛ (السمات الثورية في التراث الأول العربي).

٣. ما سبق هو مبسط بطبيعة الحال. فالمسائل الفكرية والسياسية التي تشغل "العقل" العربي اليوم هي أشد تعقيداً وثراء من أن يتم اختزالها وحصرها في إطار علاقة وحيدة الإتجاه بين حاضر، من ناحية، وصورة للماضي تعكسه وتنعكس عليه، من ناحية ثانية، فالفكر العربي الحديث يعاني منذ ما اصطلح على تسميته باسم عصر النهضة من مثنوية لم يتمكن بعد من تجاوزها والتحرر منها. وربما كانت صورة الماضي أو العلاقة الحرجة به هي مظهر من مظاهر المثنوية هذه وإحدى تجلياتها الخاصة. فمن نافل القول التأكيد على أن الأزمة العربية اليوم تتمظهر على شكل مجموعة من الإختناقات التي تبدو كما لو كانت عصية على الحل وربما التشخيص.

وبعيدا عن السجال الذي لم يهدأ بعد وإن كانت خفتت حدته في السنوات الخمس الأخيرة بخصوص الأصالة والمعاصرة (أو التراث كما يفترض بعضهم)، فإن الماضي لا يوجد في الحاضر وجودا ترسبيا يمكن حصره وتحديده والتعامل معه والتحكم به بالتالي وإذن. غير أن هذه الفرضية هي نفسها فرضية أولئك الذين وجدوا فيما بعد الحل السحري الذي يفترض فيه أن يكون، بحسب ما يظنون، المنقذ من التوتر الذي احتدم بين قطبي الأصالة أوالتراث والمعاصرة؛ وهي الفرضية التي يمكن تلخيصها هنا وذلك بغرض التوضيح على أنها البحث فيما سلف والتنقيب فيما خلّف لنا الأولون عن جذور البنى الحاضرة بغرض فهم إشكاليات تعثرنا وتلاحق هزائمنا وتدهور أوضاعنا وضياع الأحلام والطموحات التي أسست لعصر النهضة ورسخته في النفوس والعقول. لكن السجال الذي نشير إليه ارتدى في الآونة الأخيرة لَبوساً جديداً يبدو براقاً هو لَبوس "العقلانية" في مواجهة "غير العقلانية". فبما أنه من غير الممكن وغير العقلاني، كما يقولون، إجراء قطيعة مع الماضي وبتر الأواصر مع التراث، ولما كانت الحداثة هي، بالتعريف، البدء الجديد في الزمان والقطيعة التي تتم في داخله بالتالي، فقد استنتجوا فيما يشبه الإكتشاف أن الحل يقوم على تزويج للأصالة والمعاصرة في جماع جديد أطلق عليه بعضهم اسم العقل أو العقلانية في مقابل

بحث قدم إلى مؤتمر الأدباء العرب العاشر (الجزائر ٢٤-٣٠/٤/ ١٩٧٥). أعيد نشره في: حسين مروة؛ **تراثنا كيف نعرفه** (١٩٨٥) بيروت، دار الأبحاث العربية. (ص٣٢٣). وبهذه المناسبة تحضرني في هذا المقام تلك الموجة التي انتشرت بسرعة وأكاد أقول خبت كذلك بسرعة والتي اتخذت ديدنها "قراءة" التراث للإجابة على اسئلة "معاصرة"؛ كان يبحث أحمد عباس صالح عن (اليمين واليسار في الإسلام (١٩٧٢) بيروت) وأن يؤكد أن "الفكر الإشتراكي العربي الحديث... هو امتداد متطور واستمرار لروح الثورة الإسلامية" (ص ١٣٥) أما محمود إسماعيل **قضايا في التاريخ الإسلامي**- منهج وتطبيق (١٩٧٤) بيروت والقاهرة، ط٢ (١٩٨١) الدار البيضاء، دار **الثقافة**) فقرر أن عمر ابن الخطاب كان "اشتراكياً منذ تولى الخلافة حتى مقتله" (ص٢٨) وأن انشقاق الخوارج يمثل "الإنشطار في حزب اليسار" (ص ٦٥)، على اعتبار أن مذهب الخوارج هو "ثوري ديمقراطي اشتراكي". **الحركة السرية في الإسلام** (١٩٧٣) بيروت، نقلا عن تيزيني في المرجع نفسه ص ١٥٧.

اللاعقلانية السائدة. غير أن الأمر لم يتوقف عند هذه النقطة بالتحديد. فمع التوجهات الجديدة في العلوم الإنسانية التي سادت في الغرب خلال العقدين الأخيرين، أخذت الإشكالية التي نحن بصددها اسما جديدا هو اسم الهوية الجمعية أو الثقافية، و/أو الوطنية.

غير أن ما بين المصطلح المستحدث بخصوص العقلانية وسلفه بخصوص "الموقف من التراث" من الأواصر والقرابة ما يحض على المساءلة والتدقيق ويبعث على البحث ليس بشأن المصطلح نفسه من حيث هو كذلك (فالمصطلحات جميعها تكتسب قيمتها من مدلولها ووظائفها وليس من بنائها اللغوي)، بل بشأن الحاجة التي تدفع الى اللجوء إليه والى التوسل بواسطته الى ما يبدو ويظهر كما لو أن الأمر يتعلق بمضمون جديد. نقول، لم ينجح تغيير المصطلح في الحقيقة في تغيير الإشكالية أو تطويرها أو إعادة طرحها وفق منظور جديد. فمن الواضح أن الإشكالية التي يطرحها مصطلح العقلانية الزاهي والجذاب ترتكز على الفرضية ذاتها التي كانت وما زالت تستند عليها محاجّات المواقف من التراث على تباين مشاربها ومذاهبها ونواياها المعلنة. فلقد اتفقت جميعها على نقطة مركزية صريحة الى هذا الحد أو ذاك قوامها أن الماضي هو حاضر فاعل، من جهة، وأنه يستوجب التعامل معه وتحديد الموقف منه، إذن، سواء بالسلب أو بالإيجاب، من جهة ثانية. فمن الظاهر أن الذين نادوا بالقطيعة مع التراث أرادوا القطيعة مع الماضي من حيث أن هذه القطيعة تضمن كما يقولون دخول عصر الحداثة، أي الحضارة الأوروبية، بفعالية. وقد وضع بعضهم، كالعروي على سبيل المثال لا الحصر، برنامجا لا يخلو من طموح يفترض في هذه القطيعة أن تلعب الدورا لمركزي في الخلاص والتحرر والنهضة.

٤. من المفيد الإشارة بهذا الخصوص الى أننا نميل الى الترجيح أن الافتراض المضمر والثاوي في قلب الدعوة الى القطيعة مع التراث هو نفسه الإفتراض الفصيح الكامن في الطرف الأقصى للصورة والمتعلق بتبني التراث وبالقول بوجود الماضي في الحاضر أي فينا وجودا فاعلا، من جهة، وبأن العلاقة به هي علاقة إرادية وتخضع بالتالي لقراراتنا، بدليل المواقف نفسها منه، من جهة أخرى. غير أن ما تبقى، وهو، بالمناسبة شديد الأهمية، فهو خلاف يمكن إدراجه كما كنا أشرنا في دائرة البرامج السياسية أو بالأصح الأوهام السياسية والمشروعات السياسية بشأن الحاضر. فمن الجلي لكل من أراد التمييز أن الفروقات بين الطرفين هي فروقات تتعلق بالنظرة الى الماضي نفسه وليس بمكانته بالنسبة الى الحاضر أو بشأن فاعليته فيه. هذا يشرح لماذا كان مسوغ الدعوة الى القطيعة وأس بنائها يقوم على النظر الى الماضي استنادا على حكم قيمة مركزي بيانه أن الماضي هو عنصر إعاقة أو عطب وداء يستوجب الأمر، إن شئنا النهضة والتمدن والتقدم، معالجته واستئصاله منا مرة واحدة والى الأبد.

من الممكن إذن أن نلخص الفرضية المركزية التي نود التحقق من صحتها والتدقيق في شأنها في هذا القسم من البحث على الصورة التالية: كيف يمكن تفسير الإجماع الذي يتكشف ويفصح عن نفسه بهذه الدرجة من الوضوح أو تلك في الثقافة العربية السائدة الآن بخصوص صورة الماضي وهذا على الرغم من النزاعات والإحترابات والتباينات الفكرية والمذهبية التي تمزق المشهد الثقافي العربي اليوم ولا تكف عن تأكيد نفسها بقوة وعنف في الوقت نفسه؟ بلغة ثانية، كيف يتهيأ لنا تفسير هذا الإجماع الذي كنا أشرنا الى وجوده وبالأصح طرحنا الأسئلة بخصوصه قبل حوالي عشر سنين وذلك من خلال إشكالية الموقف من الإستشراق؟ وبهذه المناسبة، يظهر لنا أنه لا مهرب من الإعتراف أن البيئة الثقافية والسياسية التي عاشها العرب منذ القرن الماضي اتسمت، أول ما اتسمت، بما يمكن تسميته هنا بالموقف من "التحدي الغربي". ونعني بهذا تلك العلاقة الشائكة والثاوية فيما بين شقي ما اصطلح على تسميته باسم الأصالة من ناحية والمعاصرة من الناحية الأخرى والتي تعبر بتقديري عن الإستجابات والإجابات المختلفة والمتباينة من العصر الذي يظل بالنسبة لنا نحن العرب عصر الهيمنة الغربية والإخفاقات المتتالية والهزائم المتلاحقة وكذلك عصر الإحباطات.

ليس الغرب بالنسبة للشرق على الأقل بالعلاقة الجغرافية (ما دام يمثل جهة يستحيل حدها من غير آخرها: الشرق)؛ ولا يستدعي مفهومه في ذهن الشرقي مكانا جغرافيا واضحا، ولا جهة من الجهات. وهو في الحقيقة مفهوم مركب من مجموعة متداخلة من المفاهيم التي تكونه وتستدعي في الذهن علاقة معقدة من الثنائيات المتقابلة من مثل القوة والغزو والإغتصاب والتفوق والتقنية والتسلط والعلم والتنظيم والتميز. إنه علاقة من الكراهية والخوف والعداء والتقليد والإعجاب، وغير ذلك من المفاهيم التي تقابلها أوالتي تنعكس على مرآتها كالضعف والتقهقر والهزيمة والتعثر والإفتقار الى التنظيم والتقنية. [١٣] وفي الواقع، فإن قراءة متأنية لمضمون السجال الذي احتدم طيلة

---

١٣. في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** يصيغ رفاعة رافع الطهطاوي إشكالية الغرب بالنسبة للعرب صياغة ما انفكت الأجيال العربية تعيد طرحها وتأويلها وقولبتها منذ ذلك التاريخ. ففرض مدونه، كما يقول، هو "حث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنايع فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثلبت شائع والحق أحق أن يتبع" (ص٤) ويضيف الطهطاوي في موضع آخر "فلو تعهدت مصر وتوفرت فيها أدوات العمران، لكانت سلطانة المدن ورئيسة بلاد الدنيا" (ص٤٨). بعد الطهطاوي بأقل من قرن تقريبا، سيطرح محمد كرد علي إثر رحلته الثانية إلى أوروبا (شتاء ١٩١٣-١٩١٤) القضية إياها من منظورلا يختلف كثيرا عن منظورالطهطاوي وإن كانت صفحات الإعجاب بأوروبا اتخذت لديه شكل قصيدة حب معتقدية ستجد تمامها واكتمالها فيما بعد لدى كثيرين ربما كان حسين فوزي هو أبرزهم. يقول كرد علي: "ولو اقتبسنا المدنية الحديثة بمحاسنها ومساوئها، لرأيتنا أسرع إلى إلتقاط آثار الجدود من الماء إلى الحدور.. أما ونحن لا نرقى بدون القديم والأخذ من نافع الحديث، فواجب العقلاء أن يفكروا في اقرب الطرق إلى بلوغ هده الغاية، وهذا لا يتم بغير إحياء دور العلم ومعاهد الفضل" أورده جمال الدين الالوسي، محمد **كرد علي**. ط٢ (١٩٨٦). بغداد. دار الشؤون الثقافية العامة. ص ٣٢٦. أما حسين فوزي **سندباد مصري** (١٩٦١) القاهرة، ص ١٠٤، فيخطو خطوة أوسع في هذا الإتجاه. فان "إدراك عنصر واحد من حضارة غريبة عنا يجب أن يستدرج

السبعينات والثمانينات من هذا القرن، تكشف من غير عناء أن الموقف من الغرب أو بالأصح تحديد الموقف من التحدي الذي يشكله الغرب هوالنواة الصلبة لهذا السجال الذي مازالت حدته لم تهدأ بعد.

غير ان اختراع صورة الماضي أو في الأصح إعادة اكتشافه وقراءته وتلوين صورته ورسمها هي، كما تشير الظواهر والإحتمالات، ظاهرة إجتماعية وتدخل في ما يمكن تسميته باسم أساطير التأسيس، أي الأساطير التي تقوم، من جملة ما تقوم، بدور تعبوي ومعنوي لا يستهان بشأنه بخصوص لحم وحدة الجماعة وزرقها بعنصر يبدو أنه ضروري قوامه ومبناه هو على الأغلب وحدة الماضي ووحدة الأصل. أما الوظيفة التي يقوم بها تجديد الإختراع الذي نتحدث عنه فتندرج على الأرجح في جملة الوظائف التي تحقق تجديد وحدة الجماعة وتعزيزها وشد أواصرها وزرقها بالقوة. إنها وظيفة خلق الإجماع الثقافي بين أفراد الجماعة وتوطيد الأواصر التي تؤسس لتجمعهم وتوحد فيما بينهم وفي الأصح تخفف من حدة الشعور بالتناقضات القائمة بينهم والتي يقوم عليها، مثلهم في ذلك مثل سائر التجمعات البشرية، بناؤهم المجتمعي.

ولو حاولنا تجاوز الدائرة الضيقة للمصطلح المتداول بخصوص الأصالة (والتراث) لوجدنا أن السياسة أو الموقف من العمل السياسي والمدني هي في أساس الأفكار التي تستدعيها مجموعة المفاهيم والتصورات المرتبطة والمتعلقة به استدعاء مباشرا. ولو حاولنا تجاوز التخوم المحدودة للأسئلة التي تنصبها المراحل المتعاقبة بسرعة، لاكتشفنا من غير كثير تأمل أن التساؤلات بخصوص التراث تثوي خلفها التساؤلات بخصوص النهضة والقوة المفتقدة أي بخصوص الحداثة ومواجهة التحدي المتمثل بالغرب. ولن نكرر هنا ما صار متداولا ومألوفا في الكتابات العربية المعاصرة عن فكر النهضة العربية وتساؤلاته بصدد الإشكالية التي واجهته والتي يمكن لنا تلخيصها

عناصرها الأخرى إذا أريد للحضارة الأجنبية أن تؤدي ثمارها الثقافية [...] وكنا إذا آمنا بحضارة الغرب الفكرية والعلمية والفنية كمجموع متكامل لاينفصل عن حضارته المادية قام الرجعيون في وجوهنا يتهموننا بممالأة الغاصبين والمستعمرين".

وبالمقابل ليس الشرق جهة جغرافية. إنه مفهوم يتسع في أذهان أهله كما في أذهان أهل الغرب لجميع ما هو غير الغرب. ولاباس من القول إن كلاً من مفهومي الشرق والغرب هما نسبيان ويحد واحدهما نظيره/ عكسه انطلاقاً من هذه العلاقة الشائكة التي ظلت عبر تاريخها الطويل المتشابك أشبه بحبر الرمال. فالشرق يتسع ويضيق وتتكمش حدوده أو تتمدد بحسب حركة الغرب، وبالعكس. فلقد ظلت بلاد اليونان تعتبر حتى عصر النهضة الأوروبي جزءاً من بلاد الشرق ونقطة البدء فيه. أما كيف حدث هذا الإنتقال الجغرافي الذي قد يبدو غريبا الآن فهو قصة أخرى من الصعب إدراكها خارج سياق التوسع الغربي في الشرق. أنظر بخصوص انتماء اليونان وهويتها في الثقافة الغربية:

François Hartog: *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre* (1980) Paris. Gallimard.

على أنها إشكالية الرد على تحدي الغرب بوسائل هذا الأخير وأدواته مع الإحتفاظ في الوقت نفسه بأصالتنا التي نظر إليها على أنها نقطة القوة المركزية فينا.

ثم إن نظرة مدققة لتحولات الفكر العربي منذ عصر النهضة (وهو كما أشرت فكر سياسي بالدرجة الأولى) تبين لمن أراد أن صورة الذات أو بالأصح صورة الجماعة العربية لذاتها هي منذئذ تلك الصورة التي تنعكس من خلال مرآة الماضي إن لم نقل من بين سطور قراءة الماضي وإعادة رسم ملامحه بما يتناسب مع المشكلات القائمة. ومن البيِّن أن مضمون الفكرة القومية العربية بحسب روادها الأول لا يختلف كثيرا عن مضمون الفكرة التي يطرحها اليوم ما اصطلح على تسميته باسم التيار الأصولي أو الإسلامي. ففي كلتي الحالتين، فإن النقطة المركزية في الخطاب النهضوي القومي أو في السلفي الإسلامي هي المشروع 'الحضاري' الذي يفترض تجديدا لأسس مشروع الجماعة في التاريخ. ولا بأس من الإشارة هنا الى أن المشروعين، الإحيائي العربي لدى رواد حركة القومية العربية، والإصلاحي التجديدي الإسلامي، يتفقان عمليا في كونهما يشيدان بناءهما الفكري على تصور أولي مستمد من ماض زاهر يمكن تكراره وتجديد شروط إنتاجه في العصر الحاضر.

يغدو من المنطقي إذن إن كنا افترضنا في هذا المجال أن الظاهرة التي كنا أشرنا إليها في مطلع هذا الفصل بخصوص أن الثنائيات التي تكتنف الفكر العربي الحديث وتتحكم ربما به تجد تعبيرها في الميدان النظري (الأمر الذي يبعث على التفكير المتأني ويحض على التساؤل والبحث المدقق) وفي الحقيقة مرتكزها ونواتها الصلبة في إطار ظاهرة الإجماعات التي يمكن رصدها والتدقيق بشأنها ونرجو أن نتمكن من معالجتها في سياق آخر. يكفينا القول هنا أن صورة الماضي التي عنها نتحدث ربما شكلت الينبوع الثرّ الذي منه تنتح الثنائيات شحنتها الاعتقادية أي قاعدتها ومرتكزها وفي الأصح مسوغها ومصدر تجاوز التناقضات التي تهيمن عليها.

وإذ لن يخفى على القارئ أن التحليلات الواردة هنا تندرج، في تقديرنا، في سياق الوضع العربي الراهن بتعثراته وإخفاقاته وإحباطاته وطموحاته، فذلك لأن صورة التاريخ التي نتحدث عنها ليست في أسها وجوهرها وحقيقة أمرها كما أشرت غير صورة الجماعة العربية كما ترى ذاتها في التاريخ المعاصر والراهن. وهي صورة تعكس، لمن أراد أن يحلل ويرى، وضع العرب في العلاقات الدولية السائدة (وهي بالمناسبة علاقات قوة وتوازن قوى). قد يوافقنا القارئ على أن القضايا المتنازع حولها هي بالضبط قضايا الديمقراطية والأمن العربي أي القضايا التي تتعلق بموقع العرب في التاريخ ومكانتهم التي يتوقون الى احتلالها في العصر. بيد أنه قد يوافقنا كذلك إن كنا افترضنا مع كثيرين أن القضايا المتنازع حولها هي في المكان الأول تلك القضايا التي تمس بشكل وثيق أزمة الدولة العربية القائمة والمشكلات المرتبطة بها

والمتعلقة بمستقبل العمل السياسي والمدني ناهيك عن مستقبل الجماعة العربية ككل. ففي بلاد تسودها فجيعة الهزيمة، والوعي بالعجز عن التحكم بالإمكانيات المعنوية والمادية التي تتوفر عليها، ويهيمن على أفراد الجماعة البشرية فيها شعور عام بالإحباط واليأس، لا ينجو التاريخ من أن يصبح المساحة التي تملأ أذهان الناس ويعكسون في مرآتها تصورهم لمكانتهم التي يتوقون الى احتلالها في التاريخ أي في العصر.

٥. لا يثير وضع العرب اليوم شهية البحث في العلوم الإجتماعية فحسب، بل ويثير قبل ذلك كثيرا من اللغط والبلبلة والفوضى. وبهذه المناسبة، فإن البحوث الأنثروبولوجية التي تعرف منذ العقد الماضي على الخصوص رواجا متزايدا تسهم هي بدورها كذلك في ترسيخ الميل الظاهر لرؤية العرب ومقاربة قضاياهم من منظور الخصوصية أي من منظور جوهر ثابت في التاريخ لا يأخذه التحول والتبدل والتغير، من جهة، ويستعصي بالتالي على الفهم من خلال المناهج الإجتماعية والمفاهيم الإجتماعية، من جهة ثانية. وبالمناسبة كذلك، فإننا حين نشير الى الرؤية الأنثروبولوجية وننبه لمحدوديتها ولما تحتوي عليه من مزالق قد تكون خطيرة النتائج، فلا نريد من ذلك القول بأن المعرفة التي يتوصل إليها هذا العلم الإنساني هي معرفة مشبوهة ويتوجب لعنها ومحاربتها والقضاء عليها. فما نود قوله يمكن تلخيصه ببساطة في الإشارة الى وجوب التأني والتريث. فليس جميع الذين يقولون بجوهر ثابت من الأوروبيين بالمعادين للعرب، ومنهم من يتصور نفسه في مواقع الدفاع عنهم وربما حبهم والتعاطف مع قضاياهم. بيد أن هذا لا يغير في الأمر شيئا كثيرا. فلئن كنا "جوهرا" فإن التحولات لا تمس غير مظاهره وأشكاله وليس نواته الصلبة الخالدة إذن والتي تستعصي على الزمان والمكان. وهو يشرح بالمقابل موقفا عنصريا بخصوص العرب. غير أن الوجه الآخر للصورة هو على أغلب الظن موقف العرب أنفسهم من هذه الصورة وإلحاحهم عليها وتجديد رسمها وتلوينها وصياغة تفاصيلها وتأطيرها. وفي الحقيقة فإن التساؤلات التي يمكن إطلاقها بهذا الصدد تتعلق أولا بموقف العرب من خصوصيتهم وبوظيفة هذا التأكيد في العصر الحديث، قبل أن تتعلق بالمعرفة نفسها من حيث هي كذلك. ألا يلبي هذا نزوعا سائدا لدينا نحن العرب بصدد خصوصيتنا؟ ألا تندرج تحليلات "الذات" العربية التي يقوم بعض العرب بها في هذا الإطار؟ أكثر من ذلك، ألا تشي الإحتفائية التي نقابل بها الكتابات الأوروبية التي تلح على خصوصيتنا في الزمان والمكان بهذا الميل الذي يفصح عن مكنونه لدينا بألف صيغة وصيغة، ويشف عن محتواه بما لا يحصى من الصور والأشكال؟

ليست الخصوصية بل التأكيد عليها ووظيفة هذا التأكيد هو ما نضعه إذن موضع المساءلة والدرس. فالمجموعات البشرية، جميعها من غير استثناء، تتحلى بخصائص

وميزات هي، من وجهة نظرها على الأقل، فريدة وعبقرية وذات شأو رفيع المنال. وفي الأحوال جميعها، يخرج العرب وفق هذا التصور (وهو بالمناسبة إيمان وعقيدة وتحتاج الى برهان لا يمكن التوصل إليه كما هو الحال في كل إيمان) من دائرة العادي والمألوف والإجتماعي، ويصبحون حالة خاصة تتطلب مناهجها الخاصة ومفاهيمها الخاصة ومعارفها الخاصة. لا يصبح علم الإجتماع والأمر كذلك بالعلم الذي يصلح للتطبيق على الحالة العربية، ولا تتبقى غير الأنثروبولوجيا مفتاحا وحيدا للفهم والمعرفة. ولا نظن أننا بحاجة هنا الى التنبيه الى الخطر الكبير الذي ينطوي عليه مثل هذا الإيمان. نقول. ليس غرضنا ذم الأنثروبولوجيا، بل الإشارة الى أن الإيمان والتصور المفتاحي للأنثروبولوجيا غالبا ما يكون البحث عن الهويات أي الثوابت التي تميز وتشرح خصوصية الحاضر. إنه التنقيب عما يستعصي على الحركة والتغير لشرح الحاضر والمعاصر والا ـاهن. وهو ربما يؤدي الى ما يمكن اعتباره نزعة عنصرية خطرة النتائج على الذات قبل أن تكون على العلاقة بالغير.

غير أن القومية، كعقيدة وكمصدر لشرعية سياسية مرجوة وكمسوغ للعمل السياسي الهادف الى بناء الدولة-الأمة (Etat-nation /Nation-State) تستمد أساسها النظري ونواتها الصلبة من مفهوم أنثروبولوجي عن الإنسان[١٤] يراه كجوهر ثابت لا يخضع من حيث هو كذلك لا للتبدل أو التغير أو الحركة، ولا للذوبان أو الإنحلال. غير أنها تستند كذلك على تصور سياسي أولي قائم على الإفتراض المسبق أن التنظيم السياسي الذي تقترحه الفكرة القومية هو تنظيم يتسم، من جملة ما يتسم، بالثبات والإستقرار "والطبيعية"، اي إن التنظيم القومي للدولة هو التنظيم الوحيد الممكن، من جهة، كما أنه يستعصي، من جهة ثانية، على الإنحلال والتغير. إنه يفترض، باختصار، صورة للماضي وحيدة اللون والأبعاد. ما دام هو التنظيم الوحيد الذي ينسجم، بحسب هذا الإفتراض، مع الطبيعة ويلبي مقتضياتها ويخضع لشروطها ولتنظيماتها. هكذا تنفتح المشكلة على مفارقة من تلك المفارقات الكبرى التي يصارفيها باسم الطبيعة وبدعوى الخضوع لقوانينها الى "إخضاع الطبيعة" الى القراءة التي تفترض في نفسها أنها تشرحها وتكشف عن مكنونها وتحيلها الى وضوح أي الى منطق رياضي والى علائق حسابية أي ممكنة ومعقولة. غير أن القومية هي شأن آخر تماما نأمل أن يكون لنا إليه عودة قريبة.

بل إن مشكلة التاريخ، كما يتفق غالبية الباحثين الجادين اليوم، تكمن بالضبط في بنيته نفسها أي في طبيعة المعرفة التي يقدمها من حيث هي كذلك. فالتاريخ هو أولا

---

[١٤]. ولنؤكد مرة أخرى على أنه مسلمة قبلية وإيمان لايمكن إخضاعه للبرهان العقلي أو للمحاكمة المنطقية، وإن كان هو مصدراً للمحاكمات العقلية كلها، وفي الحقيقة مسوغها وما يزرقها بالشحنة الضرورية لكي تظهر بمظهر التماسك العقلي الضروري لكل إيمان. غير أن هذا يقودنا إلى موضوع تحليل الأيديولوجيات: ويخرجنا من التخوم المحددة لموضوعنا الحالي ونرجو أن نتمكن من تناوله في مكان آخر.

تلك المادة الأولية أو الخام التي تخضع للتأويل المستمرالذي لاتكل الأجيال المتعاقبة عن تجديد قراءة أحداثه والإدلاء بدلوها وصياغة رؤيتها ورسم صورة ماضيها وتلوينه وفي الواقع تكييفه مع احتياجاتها. بيد أن الجانب الإشكالي الذي يتعلق بموضوعنا هنا يمس في تقديرنا المفارقات الكبيرة التي يثيرها التأمل الجاد في المعرفة التاريخية نفسها. فالأجيال المتعاقبة تتوسل في التأويل االتاريخي، من بين ما تتوسل، تأكيد هويتها ووحدتها في التاريخ أي في الزمان. وهي غالبا ماهتدت لهذا السبب بالذات الى أن تستنبط قراءتها المتميزة له أي الفريدة والمبتكرة والخاصة.

تغدو الإشكالية التي تثيرها هذه السيرورة من القراءة التاريخية المتعاقبة أكثر حدة حين يلاحظ المتابع أن قراءة الهوية التاريخية للجماعة البشرية تصبح بدورها أكثر توتراً وإلحاحاً وضغطاً كلما تفاقم احتقان الأوضاع واشتدت حدة الأخطار أو المشاعر بحجم الأخطار واستفحلت الأزمات وازداد الوعي بغياب الحلول الممكنة أو بابتعادها وبالتالي بخطر داهم يحيط بالجماعة ككل وربما يهدد وجودها ذاته.

من الجلي إذن أن تتكشف الأسئلة المتعلقة بالتاريخ عن استراتيجية ذات طبيعة خاصة وتتضمن على الأرجح مفارقة شديدة الكثافة والحضور. ففي العودة الدائمة للماضي، وفي إعادة إحيائه وبالأصح مطالبته بالإستجابة لمطالبنا منه، يتوخى الأفراد الإجتماعيون تسويغا للدورالذي يلعبونه (أو يتخيلون أو يحبون القيام به) داخل الوسط الإجتماعي الذي يعيشون فيه. وفي الواقع، تكمن المفارقة هنا بالذات. ففي الوقت الذي تستدعي فكرة التاريخ استحضار رموز هوية الجماعة ووحدتها واستمراريتها، فإن استخدام التاريخ غالبا ما يتم في سياق يتضمن توظيفاً لهذه الوحدة المفترضة ولكن في معارك الإنقسام والتفتيت وتهديد وحدة الجماعة. يكفي المثال اللبناني (أو اليوغسلافي أو غيره) للإمساك بتلابيب الحيلة الأيديولوجية التي تنصبها عملية الإسقاط الرمزي الذي تقوم فكرة التاريخ به في هذا السياق. فلئن كان يحلو للبعض أن يطلق على الإقتتال اللبناني صفات الحرب الأهلية والطاحنة، وأن يلصق، بحق، على مشروعات أطرافها نعوت الإنتحارية والعبثية والتدميرية، فإن واحداً من جوانبها الذي يستحق بتقديرنا وقفة خاصة هو الجانب الرمزي الذي ربما ساهم، في سياق الحرب ومقتضياتها، في تعزيز الصفوف ورصّها وزيادة حدة الإنقسام بالتالي وإذن. فمن الواضح، لمن أراد الوضوح، أن كل فريق يرى في مشروعه عنصرا لوحدة هي مفتقدة حاليا ولكنها ممكنة فقط في حالة نجاحه في فرض صيغته الخاصة بهذه الوحدة. بل إن ضمان سيرورة التاريخ مشروط بتمكن مشروعه (أي مصالحه الحقيقية أو الوهمية) من ان يجد طريقه الى التحقق.

في الطرف الأقصى للصورة، تنتصب الأيديولوجيات التي تشكل ربما بعدها الثالث وعمقها الذي يتيح لها أن تحبك حيلها وتنصب أفخاخها، وأن تمارس لعبة الإغواء

التي لا تكف، منذ كان ثمة ذاكرة جمعية أي إجتماع إنساني وتنظيم اجتماعي، عن تجديد شروطها. وأكاد أرجح أن فكرتنا عن الطبيعة وصورتها المفترضة أنها لها، هي، على أغلب الظن والإحتمالات، واحدة من هذه الحيل الإيديولوجية البارعة والفعالة والفاعلة؛ وذلك بموازاة ماندعوه بالكذب الذي تعممه السياسة عن نفسها والصورة التي ترسمها لملامحها وتوزعها بغرض التداول والتسويق. وستناول هذا في الفصول اللاحقة.

ثانيا: فك الإرتباط السياسي

٦. وبهذا الصدد، يصبح من الممكن وقد وصلنا الى هذا المستوى من التحليل معاينة الخصوصية التي تميز الوضع العربي اليوم، ولكن عبر مرآة المفارقة التي تتلبس السياسة العربية. وفي الواقع، فإن المظهر الأول الذي تتكشف عنه المفارقة هذه يعبر بوضوح متزايد عن نفسه ومنطوقه الداخلي على شكل مسافة تزداد مع الأيام اتساعا بين "السياسة"، من ناحية، وموضوعها أي جمهورها، من ناحية ثانية. وأغلب الظن أن ظاهرة "فك الارتباط" التي تكتنف العمل السياسي العربي اليوم هي بهذا المعنى "مرض" جديد أو حديث من حيث هي واحدة من سمات المرحلة الحاضرة التي بدأت في عقد الثمانينات المنصرم وإحدى أبرز تجلياتها على هذا الصعيد. تكفينا مراجعة ولو سريعة للعمل السياسي الشعبي في العقود السابقة لكي نكتشف عمق الأزمة الحالية ودرجة حدتها. وفي الواقع، فإن ظاهرة الإبتعاد المتعاظم للجمهور عن ممارسة العمل السياسي وتخاشيه لا تصيب النخب الحاكمة بالعزلة وتطرح بحدة على جدول الأعمال قضية الشرعية السياسية للسلطات القائمة فحسب، ولكنها تصيب المعارضات هي بدورها كذلك بهذا العطب الكبير. ومن الممكن القول، باختصار، أن الأزمة تتكشف اليوم عن ان السياسة العربية تخلو خلوا مرعبا من الحزب الجماهيري الذي عرفه اجتماعنا في المراحل الماضية، ولم تعد العزلة هي سمة السلطة السياسية الحاكمة فقط؛ بل غدت كذلك سمة المعارضة السياسية المنظمة والهيئات الشعبية كالنقابات والاتحادات وغيرها؛ ولم يبق للحزب السياسي العربي سوى الاسم المعنوي وسياسيوه المحترفون.

يتجلى المظهر الثاني للمفارقة التي عنها نتحدث في التناقض الظاهر بين ما لاحظناه في الشق الأول للصورة بخصوص ما أسميناه بظاهرة فك الإرتباط بالسياسة، من جهة، وفي تزايد المطالب الإجتماعية من السياسة، من جهة ثانية. وأكاد أظن بهذا الصدد أن الخصوصية التي تميز أزمة العمل السياسي في البلاد العربية اليوم تكمن بالضبط في تعبيرات هذه المفارقة وتجلياتها. ففي الوقت الذي ينهار الحزب

السياسي بالمعنى الذي عرفته السياسة لدينا في العقود السابقة، ويتحول التنظيم السياسي الذي كان حتى وقت قريب مضى جماهيريا، أو نافذا ومؤثرا في الجمهور، الى ما يشبه الحلقة المغلقة والمتكونة من عدد ضيق من السياسيين المحترفين (بلغتهم الخاصة وطقوسهم الخاصة وبكهنتهم الخصوصيين) فإن الطلب الإجتماعي من السياسة هو كما يظهر في تزايد مستمر. غير أن في الإستفاضة في تحليل المفارقة التي إليها نشير ما هو كفيل بأن يبعدنا عن محور بحثنا وأن يدفع بنا الى أطرافه وهوامشه. تكفينا الإشارة هنا الى أن الطلب الإجتماعي من السياسة يعبر عن نفسه على شكل مطالب جديدة ينتظرها الجمهور من السياسة، وتأتي ظاهرة فك الإرتباط السياسي في القلب من التعبيرات التي يتكشف عنها هذا التغير في الطلب السياسي.

تندرج صورة الذات "التاريخية" في إفصاحات الأزمة التي يعيشها العرب المعاصرون اندراج تعالق وترابط. ولئن كان من المحتمل أن تبدو فكرة الترابط التي نتحدث عنها بسيطة وواضحة ولا تحتاج الى كثير من البحث والتعميق، ما دامت تدخل في دائرة التفكيرالإيديولوجي بمعارفه ونظام التحليل الذي ينطوي عليه، فإننا نعتقد أن في الظاهرة خصوصية تدفع بنا الى أن نتوقف قليلا إزاءها. فالأيديولوجيا، بما هي نظام عقلي مكتف بذاته وراض عن نفسه وعن خياراته التي ينتجها وعن تصوراته للعالم وفي الحقيقة عن عالمه الذي يعيش فيه، هي في الآن نفسه كينونة ذات طبيعة مزدوجة أو مثنوية. فغالباً ماتتمكن الأيديولوجيا من أن تخفي في طياتها وخلف قشرتها الأولى والمباشرة أيديولوجيا أخرى قد تبدو للوهلة الأولى كما لو كانت، بحسب التحليل المنطقي الشكلي، من طبيعة أخرى مناقضة لتلك الأيديولوجيا الأم.

ومن المغري الإشارة في هذا المجال الى ما يلاحظه المتتبع في ثنايا ثقافتنا وتحولات تعبيراتها ولغتها وأساطيرها وكذلك الموضوعات التي تهيمن عليها أن أجيالنا الحاضرة فقدت كما يبدو ذلك الإيمان العارم واليقين الجارف الذي كان يسيطر على النفوس في تلك الأيام الماضية قبل عقدين من الزمان. ومن المرجح أننا نعيش اليوم حالة معقدة من اليأس والقلق والشعور بالعجز والإحباط. بل إن العرب الحاليين يعيشون مأساتهم بشكل مضاعف. فمن جهة، هم يحملون عن ماضيهم صورة زاهية حفرت ملامحها وطبعت بقوة في ذاكرتهم الجمعية (وهي صورة تلعب من غير جدال دورا شديد الإيجابية خلال بحثهم الحثيث عن دخول التاريخ الكوني والعالمي وطموحهم لاحتلال مكانة بارزة فيه). وهم، من جهة ثانية، يعيشون عصرهم على شكل سلسلة من الهزائم والإحباطات والتراجعات والطموحات التي تتضاءل في الحجم مع الأيام نقول، لا يسعنا سوى أن ننشئ علاقة ترابط بين صورة الماضي التي عنها

نتحدث، والحاجة الواضحة الى يقين يزرق النفوس ببهجة الأمل ويفتح في ظلام البؤس الحاضر طاقة نور للمستقبل.

بل إن شراك الثنائيات والمثنويات، بتبسيطيتها المانوية وتسطيحيتها المعتقدية، لا يغدو ممكنا وفعالا إلا في التفكير الإيديولوجي وفي العالم الذي تشيده الأيديولوجيا بمعادلاته الثنائية وبتعارضاته المتخارجة وبمفاضلاته القطعية. ليست الأيديولوجيا مجموعة من التصورات أو المفهومات المتراكبة والتي تتبادل التسويغ والمصداقية فحسب، بل هي قبل ذلك عالم متعالق من التصورات التي يتيح لها النظام العقلي السائد ومنظومة المعايير الناجزة أن تعيد إنتاج نفسها بما يتناسب مع المشروعية الأساسية التي تفترض سلفا توفرها في خطابها. ولئن كان ثمة للأيديولوجيا، بجميع أنواعها وصنوفها، مركز يلعب دور النواة الثابتة التي تدور حولها مختلف التصورات التي يتكون منها عالم الأيديولوجيا، فذلك أن هذه النواة هي، في حقيقة أمرها وأس كيانها، لب النظام الإيديولوجي وجوهره الذي عليه يتراكب البناء الأيديولوجي برمته. (١٥) وقد تكون سلطة الأيديولوجيا وجاذبيتها الآسرة وسحرها وفتنتها التي تمارسها على نفوس جمهورها وعقول أفراده مستمدة من الإيمان بالنواة المركزية التي يتطلب الأمر من جمهور الأتباع التسليم القبلي بصحتها وبمصداقيتها. بل إن الشرط الأول الذي لا تتحقق غواية أيديولوجية من غيره هو شرط توفر الإيمان المسبق من حيث هو كذلك. ففي جاذبية النواة يكمن سر التأثير الساحق الذي تمارسه الأفكار الأيديولوجية في جمهور المؤمنين والأتباع. كما يكمن في هذه النواة ذاتها السر الأساسي في ما يتبدى من تماسك في البناء الأيديولوجي.(١٦)

ما تقدَّم يندرج في إطار دائرة اوسع يمكن تسميتها باسم "استخدام الأيديولوجيا" أو، بالأصح، الوظائف التي تلعبها الأيديولوجيات في حياة الأيديولوجيين. وما أريد إبرازه ووضعه في دائرة الضوء هو ذلك التناقض الخاص من بين تناقضات الأيديولوجيا والذي يتعلق بموضوعنا المركزي ويمثل في الوقت ذاته مأساتها، ونعني به العلاقة اليومية للإيديولوجيا بالواقع أي بالحقيقة المباشرة من جهة، وبالجانب الإجرائي والإستخدامي للأيديولوجيا والذي يشكل في الوقت نفسه سرها وسحرها معاً، من جهة ثانية.

---

[15] Jean Baechler. *Qu'est-ce que l'idéologie?* (1976). Paris. Gallimard.

[١٦] أميل إلى الظن أن المصدر المباشر لمآسي الأيديولوجيات يرجع على الغالب إلى هذه النواة ذاتها. فحين يكتشف الجمهور سر الأيديولوجيا وتتكشّف الغشاوة عن أوثانها الكبرى التي تؤسس لديانتها، يتبدد السحر، وتتهاوى أركان البناء الإيديولوجي، ويخلو المعبد من الأتباع والمريدين، وتتكشف الأيديولوجيا عن مفارقاتها وتناقضاتها الداخلية. يغدو ما كان راسخاً ومُلْهماً وجذاباً هو نفسه مصدر التناقض وفساد المنطق وعطب المحاكمة .

غير أن شراك الثنائيات يفصح عن نفسه ويعبر عن تمام وجوده في صورة الماضي التي هي الى الإيمان الأيديولوجي أقرب واوثق. لكن الوضع العربي اليوم يتجلى بخصوصية أو بمفارقة خاصة. فالمسافة الشاسعة التي تتزايد اتساعا ما بين الخطاب والواقع ترجح الإعتقاد لدى نفر متزايد من الحللين بانسداد الأوضاع والآفاق وباستحالة الحلول الممكنة. ويكاد يغلب علي الظن أن الوعي بهذه المسافة هو ما يوقع عرب اليوم في مطبات المثنوية وشراك تعارضاتها التفاضلية. بل إن الأطروحة التي نتوخى تحريها تتعلق بالضبط بالعلاقة الثاوية (وهي علاقة تستوجب البحث والتنقيب) بين ما يظهر من اختلافات وتعارضات تصل أحيانا حد الإقتتال اللفظي وغالبا الجسدي والدموي، وما بين الإجماعات الفكرية التي نكاد نلخصها هنا بصورة التاريخ.

الفصلُ الثّاني
في السلطة والاستبداد
(دراسة في الشرعية السياسية)

"ينبغي الكف عن وصف السلطة دوما بعبارات سلبية (...)؛ ذلك أن السلطة تنتج: إنها تنتج الحقيقي"

ميشيل فوكو

المراقبة والعقاب

مقدمة

تنفتح إشكالية التحول الديمقراطي في بلادنا، على إشكالية تتصل بانسداد ديمقراطي هو نفسه وليد أزمة انسداد أو أفق مسدود. فنحن نعيش اليوم وعيا بالأزمة هو، في أسه، وعي شقي أو بالأصح بائس وتسيطر عليه السوداوية والإحباط. ومن الواضح أن ما يكمن وراء الجدل الدائر حاليا في البلاد العربية، وما يشكل ما يمكن تسميته الطبقة العميقة التي تثوي خلف الأفكار والبرامج و/ أو المشروعات التي تتنازع الساحة الثقافية والسياسية العربية اليوم، وفي عمقها، ثمة ما أقترح تسميته "الخوف من المستقبل"، ولعل كتاب الدكتور فوزي منصور وعنوانه "خروج العرب من التاريخ"[١٧] هو، على سبيل المثال لا الحصر، من أقوى الأمثلة وفي الحقيقة أكثرها إفصاحا عن هذا الخوف الذي أشير إليه. ففي هذه الحقبة الملتبسة من التاريخ العالمي، يبدو العرب كما لو كانوا لم يقدموا بعد أجوبتهم النوعية عن الأسئلة التي تطرحها عليهم تحديات الحقبة المعاصرة، ويتفاقم عجزهم الى الحد الذي تبدو فيه المساءلات المطروحة تدور جميعها حول مستقبل يبدو غامضا، معتما، حالك الملامح. فالبشرية العربية تجد نفسها، مرة أخرى اليوم، تقف عاجزة في مواجهة ما يبدو أنه يقرر مصيرها ويرسم ملامح غدها القريب.

وتتمثل الصلة التي أقيمها بين الانسداد الديمقراطي، والانسداد العام، من بين ما تتمثل، في المشروعات الثقافية/ السياسية التي تقدم نفسها على أنها مشروعات

١٧. منشورات دار الفارابي (١٩٨٩)، بيروت.

حضارية نهضوية كبرى؛ أي تغييرية وجذرية وشاملة، من ناحية، وترجئ، بالتالي، قضية الديمقراطية وتدفع بها الى دائرة المؤجلات باسم التغيير المنشود، من ناحية ثانية. هكذا تتدحرج قضية التحول الديمقراطي في المشروعات السياسية الفاعلة الى الخلف، سواءً باسم أولوية السلطة المُجمِّعة والمركزة القوية وصلاحيتها للنهضة والتنمية والتحرير، أو بدعوى ضرورتها لمواجهة الأزمة التي تحاصرنا.

٢. يندرج الفصل الحالي في إطار توضيح الصلة بين الانسداد الديمقراطي والانسداد العام، من ناحية، وفي إطار التدقيق في الفكرة التي يروِّجها بعضهم عن حاجة العرب اليوم الى مستبد عادل، من ناحية ثانية. وغني عن البيان القول إن هذه الفكرة تُطرحُ وتُسوَّغُ من حيث هي جزء من مشروع سياسي متكامل، متماسك، أي منسجم مع نفسه، أولاً، ومن حيث هي مشروع، أي برنامج لشرعية سياسية يراد منها أن تكون فعّالة، أي بديلة، ثانياً. إنها إذن فكرة تتحدَّر مباشرة من متن مشروع "حضاري" كبير هدفه الاستراتيجي، كما يقول الأستاذ عادل حسين، هو "إقامة نسق سياسي متكامل"، [١٨] أي إن هدفه هو، بفصيح العبارة وبكلمات مختصرة وواضحة، إعادة تنظيم الدولة التي يعتبرها، حسب تعريفه لها، بأنها "المجتمع المحكوم مركزياً". [١٩]

ليست جدة المفهوم هي التي تكسبه الجدارة وتجعل منه أهلاً للبحث والمساءلة والإخضاع للمناقشة أي للنقد. فهو مستمد من صورة الماضي كما تخيّلها ولا يزال يتخيلها المثقفون العقيديون، من ناحية، ومن مثقفي القرن التاسع عشر الأوروبي الغربي والفرنسي على وجه الخصوص (المعروف باسم عصر الأنوار، وتأثر به تأثراً كبيراً مثقفو النهضة العربية كمثل غيرهم من مثقفي العالم غير الغربي)، من ناحية ثانية. يجدر الاعتراف أن ما يحثني على التدقيق هو في الواقع المشروع الأوسع، الحضاري النهضوي، الذي يسوِّغ مفهوم المستبد العادل ويهبه تماسكاً أو بالأصح يمنحه مظهره المتماسك وسلطة إغوائه، في آن.

ربما لاحظ القارئ أن اعتناءنا في هذا المقام ينصب أولاً على صورة السلطة السياسية كما ينتجها المثقفون أكثر مما هو على السلطة ذاتها كما يمارسها أو يراها السياسيون الذين هم في السلطة وفي مركز القرار في الدولة. ليست السلطة، بل المثقف بصفته منتج أفكار بخصوص السلطة هو ما سنعمل على التساؤل حوله والتدقيق في مضمونه. وبهذا الخصوص، من المفيد التوضيح، ونحن في إطار هذه

---

[١٨]. عادل حسين. "المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية". ص ١٩٩- ٢٤٤. في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٨٤). بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص ٢٢٢

[١٩] عادل حسين. **المرجع السابق نفسه**، ص (٢٠٤).

المقدمة، أن البعد الذي يتعلق بالشرعية السياسية، أي بالبعد الرمزي في السياسة، هو الجزء الذي سأمحور حوله هذا القسم من البحث، ومسوغي في ذلك أنني أميل الى الترجيح أنه ليس جزءاً مركزيا في السياسة فقط، بل هو، أكثر من ذلك، البعد الذي يكاد يغطي بقية الأبعاد، ويشرحها في الوقت نفسه. ولا يخفى أنه، خلف المشروعات السياسية الكبيرة التي تتصارع اليوم ساحة العمل السياسي، تثوي فكرة الحق: حق المشروع في الحكم أو بالأصح حق أصحابه وحملة رايته في السلطة وفي التحكم بمركز القرار في الدولة.

إن واحدة من تجليّات الأزمة التي تحاصر العرب اليوم، أنهم يعيشونها على صورة أزمة شرعيات سياسية، أو، لنقل، على صورة مشروعيات تتنازع "الحق" في الحكم.

١ العـــدل والاســـتبداد أو الخديعة والكلمات

"ثم إن عبيد السلطة التي لا حدود لها، هم غير مالكين أنفسهم، ولا هم حتى آمنون على أنهم يربون أولادهم لهم، بل هم يربون أنعاما للمستبدين، وأعوانا لهم عليهم. وفي الحقيقة، إن الأولاد في عهد الاستبداد، سلاسل من حديدٍ يرتبط الآباء بهم على أوتاد الظلم والهوان، والخوف والتضييق. "

عبد الرحمن الكواكبي

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

في الزواج الذي يتمنى بعضهم تحقيقه بين العدل والاستبداد، تنتصب إشكالية يبدو أنه لا مفر من مواجهتها، وهي إشكالية العمل السياسي كله؛ أي تلك الإشكالية التي تنجم عن قراءة التجربة (التجارب؟) التاريخية التي طمحت وسعت الى إنجاز برامج نهضوية كبرى والى أحداث نقلة نوعية في الأوضاع العامة للمجتمعات التي حكمتها. وهي إشكالية لا تستدعي، لو شئنا الدقة في التعبير، إرث البشرية في العمل السياسي، أي في التعاضد والتكاتف الضرورين بين البشر لتنظيم حياتهم ومعاشهم وتوفير مايضمن استمرارهم ويجدد هذا الضمان، فحسب، بل وقبل ذلك مأساة البشرية الماثلة أبدا، والكامنة أبدا، والمتجددة أبدا، في التنظيم الذي يبدو ضروريا بغرض تحقيق التعاون بين أطراف المجتمع؛ أي بمشكلة العلاقة التي تنشأ عن هذا

التنظيم، والتنظيم الخاص الذي ينجم بحكم الضرورة، كما يبدو، عن هذا التنظيم العام، أي السلطة السياسية.

أعترف أن ما سبق ذكره هو مبسط ويختزل علاقات الاجتماع البشري المعقدة والمتشعبة الى علاقة مثنوية بين تنظيم وسلطة تنشأ عنه بغرض ضبط هذا التنظيم وتقنينه. غير أن القارئ سيدرك من غير ريب، أن الهدف من التبسيط هو التوضيح، وذلك عبر إعادة أمر التنظيم السياسي، أي الدولة، الى مبدئه الأول أو علته الأولى من حيث هو كذلك، أي من حيث هو علاقة رأسية بين حاكم (فرد أو مجموعة (نخبة) من الأفراد)، في طرف، ومحكومين، في طرف مقابل. ثم إن غرضنا ليس الوصول الى تعريف للسياسة أو تحديد موضوعها ونطاقه، بل مناقشة نقطة محددة هي إشكالية ما اصطلح على تسميته في ثقافتنا السياسية الحديثة منذ أواخر القرن الماضي "المستبد العادل". وهي إشكالية تندرج، كما بينا، في إطار إشكالية أوسع هي إشكالية الديمقراطية والعمل السياسي في البلاد العربية اليوم، إن لم نقل، من قبيل الاختصار، إنها تندرج في إطار التعرف على الأزمة العربية التي تزداد استفحالاً مع الأيام، والتسلطية العربية التي تبدو كما لو كانت آخذة في الرسوخ والتجذُّر.

ولئن كان لكل زمان أسئلته، فإن الأسئلة بخصوص "المستبد العادل" تنفتح على الأرجح على طائفة واسعة من الأسئلة والقضايا التي تمس الزمان العربي كله إن لم نقل العصر الراهن الذي نعيش، بثقافته ونظمه وسياساته وعلاقاته. وهي أسئلة تتصل أولاً بعلاقة الأوضاع القائمة بتوليد الأزمة العربية الحاضرة وبإنتاج شروطها وبإعادة إنتاجها، وفي الأصح بسيروراتها.

فهل صحيح أن النهضة ممكنة بالاستبداد الذي يفترض فيه أن يكون، كما يقولون، رشيداً، أي عقلانياً، وعادلاً؟ حول هذا السؤال سنسعى الى تركيز بحثنا في هذا الفصل الثالث، وبخصوص الإجابة عليه سنحاول أن نركز على بنيته وموضوعاته وأفكاره.

أولاً: حقل المفاهيم

يتضمن مصطلح "المستبد العادل" جمعاً توفيقياً بين طرفين أو مفهومين يبدو أنهما من طبيعة مفارقة هما الاستبداد، من ناحية، والعدل، من ناحية ثانية. ومن الواضح أن المصطلح يحتوي في مبناه على ما يتعدى بكثير المدلول الذي تشير إليه كلمتاه إذا نظر إليهما كل على حدة. فمع أنها تندرج من حيث الأساس في إطار العمل السياسي بمعناه العام أو الواسع، فإن ما ينجم عن إضافة صفة العدل الى الاستبداد تحقيق وظيفة استخدام الأخلاق في السياسة، أي استخدام ما هو مغاير لها ولا يتوافق من

حيث طبيعته وبنيته مع السياسة الفاعلة التي خبرتها البشرية وعرفتها عبر تاريخها الطويل، وتختزنها ذاكرتها الجمعية وحللها المفكرون منذ ابن خلدون وماكيافيلي حتى اليوم: السياسة في الممارسة وفي العمل وفي التاريخ.

ولئن كان نعت "الاستبداد" يستدعي في الذهن استدعاء مباشراً مجموعة من المدلولات السلبية ذات الطبيعة الاستنكارية، أو الرفض والإدانة والرغبة في التحاشي والمقاومة، فإن إلصاق نعت "العدل" بالاستبداد تشرط هذا الأخير به، وتجعله يبدو كما لو كان ممكن التحول الى ما هو نقيضه. هكذا يصبح مطلوباً لذاته من حيث هو كذلك، أي من حيث هو استبداد "عادل". بل إن مدلول العدل يذهب بالمصطلح ويدفع به الى ما هو أبعد بكثير من الكلمات. فبالإضافة الى الشحنة الأخلاقية، والجذابة بالتالي، فإن في المصطلح شحنة أيديولوجية شديدة الشفافية والوضوح. فهو لا يشير الى العدل، فحسب، بل وقبل ذلك الى حكمٍ قيمة هو في الوقت نفسه أخلاقي وعقلاني.

وفي الواقع يطرح المصطلح نفسه مشكلة تمسُّ مساً مباشراً علاقة السلطة السياسية بالشرعية السياسية لأنظمة الحكم. ومن الجلي بهذا الخصوص أن الترويج للمصطلح ليس مقصوداً به من حيث هو كذلك، بل من حيث هو شرعية سياسية، أو بالأصح مصدر (وحيد؟) لهذه الشرعية. فشرعية المستبد مستمدة مباشرة من شرعية وجوده في الحكم، وبالأحرى من شرعية مشروعه ومن الصفات التي تتضمنها الصورة التي يُقدِّمُ بها ومن خلالها. فالمشروع الذي يقولُ الأستاذ عادل حسين[*] ويروِّجُ له ويعبئ، هو، في نظره كما في نظر الكثيرين ممن يذهبون مذهبه ويقولون مقاله، مشروع حضاري ونهضوي وشامل. وهي صفات لا شك في كونها، لو تمت الموافقة عليها، مصدراً مهماً إن لم يكُ وحيداً من مصادر الشرعية السياسية.

---

[*] أرجو التيقن من أنني لا أستهدف الإساءة إلى الأستاذ عادل حسين، بل بالعكس. فالكتابات التي قرأتها له أفادتني كثيراً، وتركت لدي دائماً الانطباع الحسن الجميل. فهي تحفزني على التفكير، وتشد من أزري في هذا الزمن الصعب. والأستاذ عادل حسين هو، من غير ريب، رجل فاضل يجافي التسلط والاستبداد، بالإضافة إلى أنه ذو نظر ثاقب وفكر خلاق. والجدل الذي أجريه هنا، هو مع المشروع الذي يدافع عنه أو بالأصح مع الجزء المختص ببنية السلطة السياسية التي يحتوي عليها. وهو مشروع يستحق في تقديري النقاش الواسع ليس لشموله فقط، بل خصوصاً لأنه أصيل وجاد. وأظن أن الأستاذ عادل حسين، بسعة أفقه، يدرك مقدار الاحترام الذي أضمره له والتقدير الذي أتعامل من خلاله مع نصه الذي يظل كما أرى، وفيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده، واحداً من أهم النصوص العربية التي وقعت يدي عليها في السنوات الأخيرة، ومن أخطرها في الوقت نفسه. الأمر الذي يشرح من غير لبس اهتمامي به وحرصي على مناقشته دون سواه من الذين يعتقدون، صادقين على الغالب، في إمكانية التوفيق بين الاستبداد والعقلانية والعدل والنهضة. وفي الأحوال جميعها، فالموضوع المطروح هنا هو أولاً موضوع الحرية والنهضة والإشكاليات المتعلقة بالأزمة العربية العامة وخصوصاً بإشكالية الديمقراطية في بلادنا والقضايا التي تتفرع عنها، على اختلافها. وهو الموضوع الذي يشكل بوضوح الهاجس المركزي لبحث الأستاذ عادل حسين وقضيته التي كتب من أجلها وتشف بوضوح من بين سطور الدراسة وخلف الكلمات. الأمر الذي يبرر، مرة أخرى نقول، حرصي على وضعه موضع البحث والمساءلة.

ربما كان من الضروري التأكيد على أن دعاة مصطلح المملكة المستنيرة أو الاستبداد العادل أوالرشيد إن شئنا استخدام المترادفات العربية التي قد تفي بالمعنى والغرض المطلوب، بدقة، يسوِّغونه أساساً من حيث هو استثناء: تجاوز اللحظة الراهنة والسلب الحاضر. نقول، حين يطرح المفهوم، فهو يطرح دائماً من حيث هو قفزة ضرورية ونوعية الى الأمام، باعتبار أن المقصود منه هو، أولاً، التوصل الإرادي لحالة في السياسة هي في الوقت نفسه حالة استثنائية: تأسيس حضارة استثنائية، و"حرق المراحل التاريخية"، أي القفز بسرعة من حالة مستنكرة الى حالة مرجوة ومبتغاة كالتقدم والتحرر، أو التصنيع والنهضة والعمران وما الى ذلك. [٢٠]

ثانيا: الفخُّ: الطلب السياسي

ربما شرح ما تقدم ظاهرة أن مفهوم "الاستبداد العادل" ليس ابتكاراً جديداً أو غير مألوف على الفكر العربي المعاصر منذ ما اصطلح عليه اسم "عصر النهضة العربية" أو عصر الحداثة بكل ما يثيره هذا المصطلح الأخير من معضلات وحساسيات تقع بالضبط في صميم الإشكاليات المتصلة بأوضاع العرب اليوم. وهي الإشكاليات التي تدفع بالمثقفين العرب اليوم الى التحاور، إذن، الى الاجتهاد والاختلاف. الأمر الذي يحض على التساؤل بخصوص السر الثاوي خلف ظواهر تتعلق بالكفاءة السياسية والتعبوية لهذا المصطلح، أي بالطلب السياسي/ الأيديولوجي الذي يوفر الشروط الدافعة الى اللجوء إليه والى التوسل به، من حيث هو مفهوم، في العمل الفعال في ساحة الفعل السياسي و/أو الفكري السياسي. ثم إن المفهوم، على فساد تركيبه وتهافت مضمونه، يتضمن مع ذلك سحراً خاصاً يشرح ويفسر ربما لماذا تقوم أوساط معينة من بين النخبة المثقفة، ناهيك عن السياسيين، بالعودة إليه كيلا نقول بالوقوع في براثن الفخ الذي ينصبه.

تثير ظاهرة المصطلح بحد ذاتها فضولاً يتجاوز في تقديري طبيعة النظام السياسي الذي يدعو إليه. فمن الجلي أن المفهوم يتعلق بالأفكار السياسية أو بالأوهام الرائجة عن السياسة أكثر مما يتعلق بالسياسة بالمعنى الدقيق للكلمة. بل إن الفكرة المركزية التي يستند اليها هي بالضبط فكرة غير سياسية. وهي الفكرة التي تجعل من المفهوم

---

[٢٠] يؤسس فولتير مملكته الرشيدة المستنيرة على "إشعاع حضارة استثنائية":
Farnçois Bluche. *Le despotisme éclairé* (1969). 2° ed. 1987. Fayard. p. 327.
وفي الواقع، فإن فكرة الاستثناء، او الضرورة، هي الفكرة المركزية التي نجدها تتكرر في كل مرة طرح فيها نمط الاستبداد العادل أو الرشيد المستنير.

يلبي الطلب السياسي والحاجة العملية منه؛ ويدفع الى تجاوز التناقض الذي يحتوي عليه أو بالأصح الى التعامل معه كما لو كان هذا التناقض لا وجود له. ومن الممكن أن نذهب في تساؤلاتنا الى ما هو أبعد من التساؤل بشأن التناقض البنيوي للمفهوم بحيث تمس بنية أنظمة المعرفة أو الثقافة العربية اليوم، وفي الواقع بنية الأساطير التي روجتها وتروجها عن نفسها وعن عالمها وأوهامها ومعارفها. غير أن هذا يتعدى بالتأكيد التخوم الضيقة لموضوعنا الراهن.

لكن تركيب المصطلح يتضمن حيلة أيديولوجية واضحة. فصورة المستبد هي، بداهة، غير مستحبة. وهي تحتل الطرف الأقصى من الصورة السلبية للسياسة. ففي عمق الذاكرة الجمعية للناس وخبراتها، فإن المستبد هو رجل شرير، مؤذ وظالم. إنه شخص فظيع وتتجسد في صورته المكفهرة ملامح الشيطان بعينه. تحفل الأدبيات كلها، وكذلك الذاكرة الشعبية والحكايا، بكل ما من شأنه أن يعزز هذه الصورة الرهيبة، ويدعمها. تكمن الخدعة في الحقيقة في بنية المصطلح المركبة. فإضافة النعت أو اللاحقة (العدل)، هي، هنا بالذات، مثابة فخ، إن لم نقل إنه نصب أنشوطة محكمة الصنع والفعالية؛ بدليل بقاء المصطلح حياً منذ تمكن المثقف من استنباطه وترويجه، كما سنبين بعد قليل.

ومن الممكن القول إن صفة العدل (والرشد والاستنارة) تولِّد وتضمن حدوث عملية إزاحة عقلية هي، أولاً جذرية وحاسمة. إنها تقحم التفكير في سيرورة من المحاكمة أو الإزاحة والإحالة تسلب من الاستبداد مضمونه وتعرِّيه من محتوياته، أي تحوِّله الى ما ليس هو. وأغلب الظن أن ما يحدث من حيث الجوهر هو أن العواطف هنا تتبدَّل، ويدخل التفكير في سيرورة إسقاط تحوِّل المستبد من شخصية منفرة الى مرغوبة ومطلوبة. ولا يبقى بذلك من الصورة غير صورة العدل التي تشكل بالنسبة للبشرية منذ أزلها أملاً تتطلع إليه ومثالاً تطمح أجيالها المتعاقبة الى التوصل إليه.

التعايش المستحيل

لا يمكن للاستبداد أن يظهر عارياً وأن يُسوِّغ نفسه بطبيعة الحال من حيث هو هو، أي من حيث هو استبداد فحسب، ومن غير استنارة وعدل وعقلانية. وهو لذلك، وربما لهذا السبب بالذات، يتطلَّب مشروعاً يزرقه باسباب الجاذبية وبسحر التسويغ. وهو في الحقيقة مشروع غالباً ما يظهر (ولا نريد أن نقول دائماً) على أنه عقلاني، وضروري، بل المشروع الممكن الوحيد.

ثمة ما يشبه لعبة المرايا المقعرة هنا. فالمصطلح لا يتضمن كما هو بيِّن غير زواج متعذر بين السلطة والمشرِّع، أو السلطان والفقيه، وتوحيدهما في عمامة واحدة،

وجمعهما تحت سقف واحد هو، من غير لبس، سقف الاستبداد العاري. ولو استبعدنا الإسقاط الأخلاقي الذي أشرت إليه في الأسطر السابقة وتتضمنه الشحنة العاطفية للمصطلح، فإنه يستدعي من الناحية العملية، أي في الجانب السياسي منه، توحيد السلطة وجمعها كلها تحت قبة واحدة هي قبة السلطان والصولجان. تكمن لعبة الكلمات هنا، كما أشرت قبل قليل، في نعت العدل. فالناس تعرف وتتناقل القول إن "العدل أساس الملك". غير أن جمع السلطات كلها في يد شخص واحد، ينسجم انسجام اكتمال مع تركيب السلطة وطبيعتها من حيث هي سلطة: بنيتها التوسعية ونزوعها الذاتي الى التمدد والتضخم والانتشار.

كنت تعرضت في موضع سابق الى هذا النزوع التوسعي الماثل في السلطة، كل سلطة. وأكتفي هنا بالإشارة الى أن هذا الميل هو في طبيعته سيرورة لا تتوقف عند حد، من ناحية، وتتضمن جانباً فاجعياً أو مدمراً، من ناحية ثانية. ففي حركيتها الجدلية الصاعدة، تتمدد السلطة الى الحد الذي تغدو معه وثناً يفترس خالقه وعبداً يقتل سيده وإلهاً ينهش حرّاس معبده وكهنته وحملة شعلة ناره المقدّسة. تتوسع السلطة وتنشر راياتها في حركة تمدد لا يتوقف الى الدرجة التي يغدو معها "رعاياها"، جميعهم ضحاياها الاوائل. يصبح السلطان، الشخص الأول فيها وصاحب مركزها مطلق القوة، رمزاً لها، ويتحوّل بالتدرج الى راع لمقتضياتها وأسير قواعدها ورموزها، وأول ضحية لها. غير أن الأمر هو كذلك أمر شرعية الدولة قبل أي شأن آخر. فالسلطة هي هنا الوحش العاري وقد تكشّف عن حقيقته كلها، وعبّر عن تمام وجوده وامتلائه وتجليه. إنها غول الحكايا الخرافي الذي يفترس حامل مفاتيح معبده وحافظ أسراره والحائز على خزائن الملك ومفاتيح مخدع الملكة.

تنتمي قصة مفهوم "الاستبداد العادل" في الواقع الى قصة هذا النزوع التمددي للسلطة، وميلها الداخلي الى التوسع على حساب نقيضها وافتراسه: الحرية.[٢١] غير أن هذا النزوع هو الى الانتفاخ أو التورم السرطاني أشبه. فكمثل هذا الأخير، تتمدد السلطة في جسد الدولة حتى تفترسها وتأتي عليها. وهي، في عز هيجانها وفي أوج عنفوانها وصعودها الجارف، تنقض على مركز الدولة ونقطة القوة فيها، أي شرعيتها ومبررها وما يتيح لها تأسيس سلطة وممارسة وظائفها والتعبير عن مكنونها. لكن هذا الانتماء هو بالضبط ما يجعل من مفهوم الاستبداد العادل مفهوماً مخادعاً، كما كنت أشرت. إنه تعبير شرعي عن جدلية السلطة السياسية النازعة أبداً نحو التضخم الورمي. وهكذا يمكن القول بهذا الخصوص إن الحاجة العملية الى المفهوم تعبر على

---

[٢١] هذا كما لا يخفى على خلاف ما يلح عليه عدد من الباحثين في العلم السياسي ممن ينظرون إلى السلطة على أنها من طبيعة ساكنة (ستاتيكية). أنظر على سبيل المثال:
Georges Burdeau. *L'Etat*. (1979). Paris. éd. du Seuil. (p. 83).

الأرجح عن اندفاع السلطة نحو الاستكمال: دخولها في أنشوطة لعبتها الدموية المدمرة التي تُعبِّر عن طبائع السلطة التي هي، مرة أخرى نقول، جدلية التوسع والتمدد وإلغاء الحرية، أي حسب تعبير عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد.

يستوجب الأمر التمييز بين مفهوم الاستبداد العادل، وبين الاستبداد نفسه من حيث هو نسق سياسي في العمل والممارسة. وما بين المفهوم والعمل من مسافة هي بالضبط ما بين السياسة والأفكار المتداولة عنها من مسافة هي، غالباً، شاسعة. فلئن كان المصطلح يندرج في دائرة ما هو أيديولوجي، إلا أنه يندرج أيضاً في دائرة ما يمكن أن نطلق عليه تعبير "الميل السلطاني للمثقفين". وأغلب الظن أن صورة المستبد العادل هي تلك الصورة التي استنبطها المثقف للسلطان والحكيم للحاكم الذي يستخدم الدولة وإمكانياتها من أجل تحقيق مشروع هو، في الحقيقة، مشروع المثقف بخصوص الحكم. بل إن الدولة كلها هي، حسب الصورة التي ترسم له من قبل المثقف، ليست أكثر من وسيلة لإيصال المجتمع كله الى السعادة. وهو يصوِّر، لهذا السبب بالذات، على أنه حالة طارئة، استثنائية، في السياسة. فمشروعُه كبير، الأمر الذي يقتضي منه مركزة السلطة وجمعها كلها بين يديه. وهذا يشرح كذلك ما كنت ألمحت إليه قبل قليل من أن صورة المستبد العادل تحتوي على جاذبية خاصة لا شك في فعاليتها. ففيها فضيلة السعي للصالح العام. فالمستبد العادل رجل فاضل، يريد الخير للناس جميعهم. وهو غالباً ما يُشبَّه بأب عام، بأب تتَّسع أبوته لأبناء المجتمع قاطبة. وما تبقى من الصورة الأبوية فهو نمطي ومألوف. فلئن كانت تغلب على صورته سمة العدل أو بالأصح حب العدل، إلا أن أبوته العامة تؤهله، باسم ذلك كله، الى أن يتجاوز الحلم، ويقسو، ويردع ويرهب ويخيف.

يتعايش في المصطلح شخصيتان أو نمطان متنافران من الشخصية هما الفيلسوف العقلي أو بالأصح صورته المثالية النمطية كمفكر عقلاني منزّه عن الغرض والأهواء، من ناحية، وتقني التسلط، المستبد والدموي، من ناحية ثانية. وبهذا الخصوص، لا بد من التذكير بأنه في تزويج الفيلسوف بالحاكم استحالة مظهرية كذلك. فلكل منهما مظاهره وإشاراته الخارجية التي لا تتوافق، بطبيعتها، مع مظاهر نظيره/ نقيضه. فإذ تتجلى في العلامات الخارجية للسلطان من صولجان وحرس وأسلحة وتنظيم استعراضي للقوة وما الى ذلك، مظاهر السلطة العارية، وهي القوة والعنف واحتكارهما والتمظهر بهما، فإن صورة المثقف تحتل الطرف الآخر من صورة المتسلط. فالحكمة والحلم والروية والحجاج العقلي والميل الى السلم هي الصفات التي تحتل تفاصيل ملامح المثقف وتغطي ألوانها صورته الودودة. إنه الروية والتردد، بينما الحسم هو ديدن السلطان.

هكذا تنتصب خلف صورة المستبد العادل إشكالية الثقافة/ السلطة بكل عمقها وزخمها وراهنيتها. وهكذا تثير إشكالية السلطة مشكلة متجددة باستمرار ما دامت الدولة ما زالت، من حيث هي كذلك، مشكلة تستعصي على الحل، فهذا الوحش الخرافي يعمل، كما تشير المظاهر جميعها، وفق مشروعية مستحيلة لا تُكتسب إلا بواسطة الإزاحة. إنها مشروعية تستند في أساسها الى علاقة حرجة قائمة بين أصل المشروعية ومصدرها، وهو دائماً المشرع أو مصدر السلطان (الله، الدين، الشعب، الأمة أو الطبقة) من جهة، ومالكها الفعلي والحائز على مفاتيحها والمتسلط على مقدراتها، المتمثل هنا كما في كل مكان غيره، في شخص السلطان أو في مركز السلطة ورأسها حيث "الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية"، حسب تعبير عبد الرحمن بن خلدون،[٢٢] من جهة ثانية.

لا مندوحة عن الاعتراف بهذا الخصوص أن مفهوم الاستبداد العادل يحقق إحدى الوظائف المهمة في هذا السياق، وهي وظيفة تجاوز الفراغ الحاصل وملء المسافة القائمة بين شقي العلاقة الحرجة آنفة الذكر. تكمن هنا أهمية صورة العدل التي كان الفقه السياسي أو الفكر السياسي يُروِّج لها لصالح السلطان ويقوم الإعلام الموجَّه اليوم بنشرها على أوسع نطاق. لا تملؤ صفة العدل الفجوة الكامنة بين مشروعية السلطة وحقها التعسفي في ممارسة العنف وحسب، بل تقوم كذلك بتسويغ طاعة السلطان وبالتالي اشتراط هذه الطاعة. غير أن إشكالية السلطة تكمن في مأساة البشرية الدائمة التي هي تكذيب طبيعة الحكم وحقيقته لفكرته عن نفسه ولصورته المتداولة، وتكذيب الحياة بشكل يومي ودائم لمثال العدل السياسي وللكذب الذي تعممه السياسة عن نفسها. إن احتكار السلطة للعنف هو تكذيب دائم لمثال العدل الذي تروجه السياسة عن السياسة. ألا يندرج مفهوم المستبد العادل في إطار ما ندعوه هنا بالكذب السياسي بخصوص العدل؟ أليس هو واحدة من تلك الحيل الأيديولوجية التي تستطيع، على الرغم من التناقض المنطقي الصارخ الذي تحتوي عليه، أن تبدو كما لو كانت متماسكة منطقياً، أو كما لو أن فساد منطقها لا علاقة له هنا بما اصطلح الناس على تسميته العقل السليم؟

ثالثاً: المثقف والاستبداد

أغالب شعوراً يحفزني على المضي قدماً نحو النهايات الممكنة، إن كان ثمة نهايات، في تحليل المشكلات التي يثيرها المصطلح الذي نتعامل معه هنا، وعلى إجراء المقارنات والمقابلات الضرورية حيث يتطلب الأمر. فمن المنطقي أن يثير المفهوم إشكاليات

---

[٢٢] **المقدمة**. الباب الخامس. الفصل السادس.

السياسة من دولة وسلطة سياسية وعقيدة وغيرها. ومن المنطقي أن يثير شهية المقارنة، ما دامت بنيته الداخلية، حسب الدور المنطقي الذي يرتكز عليه، تتكشف عن أنه مفهوم يكاد يكون قديماً/ متجدداً، إن لم نقل إنه نمطي التكوين.

غير أن التركيبة الداخلية للمصطلح هي مثابة فخ محكم الصنع. فجاذبيته تكمن في كونه يمتلئ بحرارة النوايا الحسنة التي تشعّ منه، وهي حرارة العدل. غير أن ما يشرح ربما ديمومة المصطلح وعودته المستمرة الى ميدان الأفكار السياسية في كل مرة وجدت فيها الجماعة نفسها حيال أزمة حادة هي، بدورها كذلك، دائمة التجدد والحضور. وهي ظاهرة تستوجب التأمل في مولّداتها وفي الحقيقة في الحاجة السياسية الى العودة إليها وتكرار اللجوء الى استخدامها، وذلك في نفس الوقت الذي تزعم فيه البشرية الحديثة أنها تجاوزت أفكارها السابقة أو جددتها وطورتها. وهكذا تنفتح المشكلة على سلسلة تكاد لا تنتهي من المشكلات التي تمس البشرية قاطبة، وليس السياسة فحسب. وهي مشكلات ربما كانت، بالنسبة لنا نحن العرب اليوم، هي نفسها مشكلات الزمان العربي الحاضر ببناه ومنظوماته وثقافاته وأساطيره وأوهامه، وقبل ذلك بمآسيه.

يتملكني حدس قوامه أن المؤرخ ربما كان أكثر المثقفين قدرة على استكناه المشكلات في عمقها، أو في بعدها الإشكالي. وحين أقول المؤرخ، فإنني ارى فيه بالأحرى مثقفاً على شاكلة ابن خلدون: يبحث في التاريخ عما يسهم في شرح الظاهرة البشرية التي تؤرقه وتشغل باله، من جهة، في نفس الوقت الذي يرى فيه الظاهرة البشرية حقلاً مفتوحاً يطرح من الإشكاليات ما يستعصي على الحل، من جهة ثانية. وإذ يختزل المفهوم قصة حب معلنة بين الثقافة والسلطة، فإنه يشي قبل أي شئ آخر في الحقيقة بالعلاقة الحرجة الماثلة بين الأفكار، كما تعلن عن نفسها في الكتب، من جهة، وفي التاريخ الواقعي كما يعيشه المثقفون في حياتهم اليومية، من جهة ثانية. غير أن المصطلح هو باستمرار من اختراع المثقفين أو أحلامهم كيلا نقول أوهامهم. وربما كان الفلاسفة وكبار المثقفين هم أكثر الناس الذين روجوا للمستبد العادل وحرقوا البخور في محرابه. أليست جمهورية أفلاطون الفلسفية نوعاً من أنواع الاستبداد المستنير الذي روّج له فلاسفة العصور الحديثة وطوباويوها[٢٣]؟ ثم أليس المثقف هو الذي اخترع المفهوم وأول من زاوج بين عنصريه وشقيه اللذين يحتويان عليه، على تعارضهما؟

غير أن ما يعنينا هو بالضبط مفهوم الاستبداد العادل كما يفصح عن ذاته لدينا، نحن العرب. ومن الممكن، بهذا الخصوص، إجراء مقارنة أعتبرها مشروعة بين مفهوم

---

23 Jean-Jaques Chevallier. *Histoire des idées politiques*. t: 2. (1979). Paris. Payot. p. 96

المستبد العادل، كما تجلى لدى المثقفين العرب، من ناحية، وبين مفهوم المستبد المستنير، كما عبر عنه عصر الأنوار الفرنسي، من ناحية أخرى. يتجلى الشبه، أول ما يتجلى، في أن العرب روجوا للمفهوم خلال ما اصطلح تاريخياً على تسميته باسم عصر النهضة الذي يوصف غالباً، حسب الصورة المرسومة له والمتداولة في كتب التاريخ الرسمي والمدرسي، بأنه عصر الأنوار والتعقل واليقظة من ظلام الجهل وعسف الإنحطاط. أما وجه الشبه الثاني، والمهم كذلك، فيتمثل في تسويغ المفهوم من حيث هو جزء من مشروع النهضة العربية، التي ما زالت تطرح نفسها علينا بالقوة ذاتها التي طرحها رواد النهضة العرب في أواخر القرن الماضي.

لا مندوحة عن التأكيد على أن من الصعب التحدث عن المثقف من غير إثارة العواطف والحساسيات. فهو شخصية تتحلى بصورة إيجابية تكاد تكون غير واقعية لشدة إيجابيتها. وهو يحتل الطرف الأقصى، المناقض، للصورة السلبية للسياسي. الأمر الذي يشرح، ربما، الصعوبة البالغة في الحديث عن المثقف. فهو المدافع عن الحرية والعدالة والجمال. وهو معروف بحبه للحقيقة وباندفاعه المجرد من الغرض لاكتشافها ونشرها حتى لو كلفه ذلك حياته وحريته. بل إن سعادته الوحيدة تكمن، حسب الصورة الرائجة عنه، في هذا الشوق العارم الذي يتلبسه بحثاً عن الحقيقة التي هي غالباً قاسية وجارحة ومدمرة.

بيد أن الصعوبة تكمن بالضبط في العلاقة الحرجة القائمة بين المثقف والسلطة. وليس صحيحاً أن المثقف كان دائماً يبحث عن الحقيقة، وأنه كان في الأوقات والظروف كلها لا يبحث إلا عن الحرية والعدل والمساواة. فكثيراً ما تكشّف المثقفون عن مستبدين طغاة، من حيث هم أميل الى رفض التنوع والى التنقيب عن المنسجم وغير المتناقض. أليست جمهورية أفلاطون ومدينة مور المثالية ومدن الطوبى المماثلة كلها، هي مشروعات تبحث عن نفي المتنوع وعن إلغاء المتناقض والكثرة التي تميز الحياة البشرية؟ ألا تقوم المشروعات، جميع المشروعات التي يتلبسها التوق الى المثال والنزوع الى الكمال والاكتمال، على افتراض مسبق وعلى فكرة أولية بيانها إلغاء التناقض ونفيه واستبعاده، إن لم يكن استئصاله وطرده من بين صفوف الآدميين؟

لكن المثقف هو، في الواقع، غير الصورة القاتمة التي قدمناها، وإن كان يتضمنها. فحقيقته هي، لحسن الحظ، أشد تعقيداً من الصورة التبسيطية التي يمكن رسمها له. وهذا يشرح، ربما، لماذا يجدر التمييز دائماً بين المثقف المبدع منتج الأفكار، ونظيره/ صنوه أي المثقف الذي هو في الوقت نفسه عضو الجماعة والمنخرط في الوسط الاجتماعي الذي ينتجه إن لم يكن يخترعه ويحتضنه وينصبه كاهناً في معبده المقدس وحارساً لآلهته. فهو كثيراً ما يقع ضحية أفكاره وشهيد كلماته، والحقيقة التي يُروِّج

لها. ومن غير المشكوك فيه أن صورة المثقف محب الحرية والمنافح عنها، مجبولة بدماء المثقفين وعذاباتهم من أجل الحرية وباسمها.

علاقة حرجة هي في الواقع علاقة الفكر بالسلطة. إذ يكفي أن ينتقد الفكر السلطة، كما يقول برتراند دو جوفنيل، حتى تخدعنا المظاهر وننسى الطبيعة السلطوية للفكر، ونزعته للتسلط والتحكم.[٢٤] فضلاً عما كنا أشرنا إليه قبل قليل بخصوص ميله الطبيعي الى إلغاء التنوع والاختلاف، والى البحث عن الواحد المنسجم وغير المتناقض.

المثقف والضحية

لكن مفهوم المستبد العادل، بتنوعاته وبمسمياته وبتلوناته، هو، على أغلب الظن، المفهوم الأكثر كشفاً بل والأشد شفافية وتعبيراً عن المضمون الحرج لعلاقة الفكر بالسلطة. فحسب التجربة التاريخية، فإن عدداً كبيراً من الفلاسفة والمفكرين الكبار رأوا ما يشبه السراب الذي كان رآه الفيلسوف الألماني الشهير هيجيل حين قال، إثر مشاهدته للقائد العسكري المنتصر بونابرت على صهوة جواده، إنه رأى الفكرة على الحصان. وهم، في التاريخ الواقعي، لم يكونوا ينصّبون فيلسوفاً على رأس الحكم الذي يروّجون له ويبشرون بالعدل القادم على يديه، بقدر ما كانوا يعزّزون شرعية الحاكم الفرد وذلك عن طريق تحويله الى فيلسوف ووضع إكليل الحكمة على هامته وميزان العدل بين يديه.

بل إن الميل السلطاني لدى المثقفين يتجلى، أكثر ما يتجلى، حين يتعلق الأمر بأفكارهم أو أوهامهم السياسية والاجتماعية. فهم أكثر الناس عرضة للإصابة بمرض أثبتت التجارب التاريخية أنه شديد الخطر على العقول البشرية كما على حياة الناس، وهو داء العمى المعتقدي أو الأيديولوجي. وهم لا يستطيعون غالباً رؤية الجانب الاستبدادي الذي تحتوي عليه السلطة السياسية، في الوقت نفسه الذي يخيل إليهم فيه أنها تطبق مشروعاتهم وتتبنى أفكارهم وتوجه التاريخ حسب البوصلة التي هي، كما يعتقدون، بوصلته و/ أو أن عليه أن يسير على هديها وأن يُيَمّم وجهه شطر الشمال الذي تشير إليه والمعبد الذي تدل عليه.

ولئن كان لا بد من وضع الأمثلة، فذلك ليس من أجل التوضيح فحسب، بل وقبل ذلك بغرض التمييز الذي نراه ضرورياً بين المثقف والثقافة. فأفكار الحرية والعدالة والمساواة وغيرها هي أفكار أسهم المثقفون من غير جدال في الدفاع عنها وفي

---

[24] Bertrand de Jouvenel. *Du pouvoir*. (1979). Paris. Hachette. p. 224.

ترويجها وتعميق مدلولاتها وشرحها، وإن كانوا على الأغلب لا يحسنون التمسك بها دائماً. غير أن الثقافة هي مثابة رأس المال المعنوي الكبير الذي راكمته البشرية عبر تاريخها الطويل وصار ملكاً لها، وليس للمثقفين فقط.

غرضنا مما سبق قوله هو الإلحاح والتأكيد على أننا لا نستهدف بطبيعة الحال لا الحض على معاداة الثقافة، ولا نصب العداء للمثقفين. بل بالعكس. ما نريد الإشارة إليه هو أن المثقف، دائماً على الغالب، ضحية الثقافة التي يؤمن بدورها والفكرة التي تستحوذ عليه، وبالحقيقة التي تستولي على جوارحه. فإيمانه بالعدالة والحرية يجعله أكثر عرضة للوقوع في الأخطاء التي قد تكون مدمرة وقاتلة. وهو غالباً ما يكون أول المرشَّحين لتجسيد دور الضحية والتخبط في دمائها. فلئن كانت انتصارات نابليون بونابرت، التي كانت سبقتها أفكار الثورة الفرنسية وربما مهدت لها، قد ألقت في روع هيجل أن فكرته الأثيرة الى قلبه وروحه شرعت تشق طريق التجسد، فإن فولتير قبله وأوغست كونت بعده وكثيرين آخرين، رأوا في القياصرة الروس أو الألمان البروسيين تجسيداً لطموحاتهم وتطبيقاً لأفكارهم في الحرية والعدالة والمساواة، وبشكل خاص في حركة التاريخ. ألم ير فيلسوف الحرية الكبير فولتير في فردريك الثاني (الكبير) فيلسوفه الحاكم؟ ألم يعتقد بضرورة غزو القيصرة الروسية "المستنيرة" كاترين الثانية لبولونيا "المتعصبة" من أجل نشر التسامح وحرية الاعتقاد؟[٢٥]

من البدهي ألا تحمل المسائل التي يثيرها المصطلح الذي نحن بصدده العنوان ذاته دائماً في مختلف الظروف والحقب والأوضاع. ومن المنطقي ألا تحتل الدرجة نفسها من الاهتمام مع تغير الأمكنة والأزمنة وأمزجة الرجال. بيد أن هذا الاختلاف الظاهر لا يعني بأية حال من الأحوال أن الإشكالية قد تغيرت من حيث الجوهر، أو أنها صارت وثيقة تلك العلاقة الحرجة القائمة بين السياسة والعدالة، أي طموح البشرية الى بناء عالم يراد له ألا يحتوي على العسف والغبن والقهر، وأن يكون عادلاً، جميلاً و، بالنسبة للفلاسفة العقلانيين، رشيداً ومستنيراً. ففي الأزمات الحادة التي تضعف بسببها مشروعية السلطة السياسية أو يولدها هذا الضعف، وفي المرات القليلة التي استطاع فيها المثقف أن يصل الى السلطة وأن يوحد في شخصه الحكمة والحكم، والفقيه والسياسي أو الفيلسوف والسلطان، كان يتكشف عن مستبد من غير استنارة ولا عدل. كان سرعان ما يخلع جبة الفقيه والمثقف، أو لنقل الفيلسوف والحكيم، ليحمل صولجان السلطان ويكتفي بسيفه وبطشه لا غير. وفي المراحل الثورية التي تنتهي أمورها الى انتصار الثورة والثوار، كان المثقف هو دائماً رأس الثورة الذي

---

[٢٥]. تمنى فولتير لو تمكنت كاترين الثانية، التي يلقبها ب "سمير اميس" الشمال ويصرح بأنه يناصرها ضد الجميع، تمنى لو تمكنت من إرسال خمسين الف رجل إلى بولونيا بغرض نشر حرية الاعتقاد:
B. de Jouvenel. op. cit. p. 227

يتربع على العرش ويمسك بيده مفاتيح السلطة وأزمّة الأمور. غير أنه، تجاه المصاعب وضغط الظروف والحاجة السياسية القاهرة الى النجاح، بالإضافة الى طبيعة السلطة ونزوعها الداخلي الى التمدد والتوسع، كان ينزلق بسرعة الى مواقع الحاكم الفرد المستبد المخلوع. ولا يخلو التاريخ العربي الإسلامي من عشرات الأمثلة المتشابهة من حيث المضمون. ففي المرات التي "حاولت حركات إسلامية سياسية متبصرة في الغرب الإسلامي أن تردم الهوة عن طريق إيصال الفقهاء الى السلطة (...) كان (الفقيه) يتحول فجأة عند تسلمه كرسي الحكم الى سلطان قاهر".[٢٦]

ربما كانت النقطة المركزية التي تتكشف عنها ظاهرة دوام مفهوم المستبد العادل، أو استمرار التوهم بإمكان تحققه في التاريخ أي في السياسة، وفي تجاوز التناقض الكامن في تركيبه، تعود الى أنه يطرح دائماً في إطار المشروع "الحضاري" الكبير الذي يروج له المثقف ويتوسل، في شخص المستبد العادل وعن طريقه، تحقيقه وتجسيده واقعياً. فالمستبد العادل، من حيث هو حاكم نموذجي، يقترحه المفكرون غالباً في سياق هو، في الحقيقة، سياق لا يمكن تصنيفه بأنه سياسي بالمعنى الدقيق للكلمة. ففي فكرة المستبد العادل تخرج السياسة من إطار التاريخ، وتغدو الدولة التي يراد لها أن تكون وسيلته للحكم والعدل، هي غير الدولة التي تفعل في التاريخ وعرفتها البشرية منذ بدء التاريخ، تغدو تلك الدولة التي "يجب" أن تفعل في التاريخ. هذا يشرح ربما ذلك السحر الخاص الكامن في الفكرة، ويلقي الضوء على السر الماثل في جاذبيتها وقوة تأثيرها الى الحد الذي يدفع مثقفاً معاصراً مستنيراً حسن الطوية وشديد الإخلاص، مثل الأستاذ عادل حسين، على سبيل المثال لا الحصر، الى أن يجد فيها ما ينقذ العرب المعاصرين من أزمتهم التي تحاصرهم.

رابعاً: المستبد المستنير في عصر الأنوار

يقترح البحث في المستبد العادل العربي إجراء مقارنة مع نظيره وشقيق روحه لدى الغربيين بشكل خاص، وأقصد بذلك ما اصطلح على تسميته في فرنسة باسم "المستبد المستنير" (Le despote éclairé). بل إن المقارنة ليست لا بالمفتعلة ولا بغير المؤاتية كما سنرى، سواء من حيث المحتوى أو الشروط التاريخية المواكبة. ففي كلتا الحالتين، فإن كلا من المستبد العادل العربي المعاصر والمستبد المستنير الغربي الغابر لا يستمد شرعيته في تفكير الكتاب من اسمه أو من صفة العدل أو الاستنارة

---

[٢٦] رضوان السيد "الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي". **منبر الحوار**، ع ٢ (١٩٨٧)، ص ٢٣-٥٠.

الملتصقة به، بل من خصوصية "إشعاع حضارة استثنائية" قوامها الرغبة القوية، في الحالتين، في التجاوز السريع للعطب القائم والمعيقات الماثلة.

لا يعفي إفصاح الميل السلطاني لدى المثقفين عن فحواه عبر التاريخ على شكل بحث (طوبي؟) عن مدينة فاضلة أو مثالية محكمة التنظيم (العقلاني؟) ويتربع على سدة السلطة فيها شخصية تجتمع لديها سلطتا الحكمة والحكم معاً والعقل والقوة في آن، فلا يعفي أن تكون المشكلة التي شغلت مفكري عصر الأنوار الغربيين هي المشكلة ذاتها التي تشغل هاجس المثقفين العرب اليوم، وهي مشكلة حرية التعبير والرقابة الصارمة التي يعانون منها. بيد أن مفهوم المستبد المستنير، الذي راج وترعرع في كنف مفكري عصر الأنوار الفرنسيين وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر على وجه الخصوص، استهوى، مثله في ذلك مثل نظيره العربي، أشد المثقفين تصريحاً بالتمسك بالحرية والعدالة والعقل السليم، من ناحية، وأكثرهم انشغالاً بمشروع النهضة والإصلاح، من ناحية ثانية.[٢٧] ومن الظاهر كذلك أن مشروع الإصلاح الذي نادى به المفكرون قام على مجموعة من الأفكار الأساسية التي يقع في القلب منها سيادة العقل والفكر والفلسفة وحلولها مكان العادات البالية والأفكار السائدة التي نظر إليها المفكرون على أنها أس الفساد القائم وحجر الأساس فيه.

تكمن المفارقة على الأرجح في فكرة العقل ذاتها. فاذا كان مشروع المثقفين الإصلاحي قام على مجموعة من المفاهيم التي يقع في القلب منها ضرورة تبديد نور العقل لظلمات الأفكار البالية والعادات القديمة التي نُظر إليها على أنها أسّ الفساد، فذلك لأن المثقفين اعتقدوا أن أصل الاستبداد هو الجهل. هكذا يكفي أن تتعمم الفلسفة وتنتشر الأفكار الحرة، حتى تهب ريح الحرية وينتفي العسف نهائياً.

لا يتردد جان-جاك شوفالييه في إجراء المقارنة بين مفهوم المستبد المستنير كما عبَّر عنه فلاسفة الأنوار، وتلك الأسطورة الأفلاطونية بخصوص الفيلسوف-الملك.[٢٨] ما يجدر ذكره هو أن المناخ السياسي الذي ترعرع فيه المفهوم يشبه، الى هذا الحد أو ذاك، المناخ السياسي الذي يعرفه العرب اليوم. ففي ذلك العصر الذي كانت أوروبة تعيش في كنف نظم سياسية يعتبرها المؤرخون والمفكرون اليوم بحق أنها مستبدة ومطلقة وفاسدة، لم ير المثقفون الكبار في الأسطورة التي روّجوا لها تحريضاً على القبول بالاستبداد وحضاً على الرضوخ له. وربما كان العكس هو الصحيح. فقد

---

٢٧. "نعتقد أن القيادة في لحظات الإقلاع خاصة لن تكون جماعية، ستكون في يد الزعيم من الصلاحيات العملية صلاحيات كبيرة. ولا أعتقد أن "الزعيم" سيكون عقبة في وجه إقامة نسق سياسي متكامل، فإذا كانت المفاهيم واضحة ومتكاملة، قد يكون "الزعيم" عوناً في إنشاء النسق باعتبار أن هذا النسق سيساعد مشروعه دون أن يخشى على موقعه اعتماداً على شعبيته". عادل حسين. "المحددات التاريخية والاجتماعية.." مرجع سبق ذكره. هامش ص٢١٢.

28 Jean-Jacques Chevallier; op. cit.

كان حب الحرية أو بالأصح أفكارهم بخصوصها، هو الذي يسيطر على تفكيرهم. يؤكد ديدرو، بهذا الصدد، ما يلي: "لكل عصر فكره الخاص؛ وفكرة عصرنا هي، على ما يظهر، فكرة الحرية".[٢٩]

الإصلاح والإستبداد

ربما استطعنا تصور سحر المفهوم انطلاقاً من سحر سلطة الدولة التي أخذت بتلابيبه. فمن الواضح أن سحر المفهوم يكمن في فكرته المركزية التي ما زالت هي نفسها منذ عصر الأنوار (إن لم يكن منذ بدأ المثقفون يكتبون ما كان العرب يسمونه "مرايا الملوك")؛ وهي الفكرة القائلة إن حاكماً حازماً قوياً واسع السلطات هو أكثر قدرة على مباشرة الإصلاح المنشود الذي يقتضيه التقدم العلمي والعقلي.[٣٠] هكذا

---

[29] André Lartolary. *Le mariage russe en France au XVIII° siècle.* (1951). Paris. Buivin. p. 135.

[٣٠] يجمع د. جلال أمين في مداخلة قصيرة، ولكن شديدة الوضوح والتعبير عمّا يشكل بتقديري الفكرة المركزية في الدعوة إلى "المستبد العادل"، يجمع الفكرتين المركزيتين اللتين يستند عليهما المفهوم، وهما الموروث السياسي (التراث والأصالة إذن؟) والضرورة التاريخية، وهي هنا النهضة. يقول: "أعتقد أننا مازلنا كما قال الأفغاني، في حاجة إلى مستبد عادل.. وتاريخنا الإسلامي وتاريخنا الحديث، سواء بسواء، يشهدان بأن أزهى فترات النهضة كانت هي فترات الدولة القوية". أنظر: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. سبق ذكره. ص١٩٣.

وبهذه المناسبة، لم أعثر على نص جمال الدين الأفغاني بخصوص المستبد العادل الذي يشير إليه الدكتور جلال أمين، كيلا نقول إنه يستند إلى السلطة المعنوية التي يتيحها الإستشهاد بالأفغاني في قضية محرجة كمثل هذه القضية. ما وجدته يفيد كراهية الأفغاني، من ناحية نظرية للإستبداد، وتحبيذه، من ناحية سياسية، لنوع من البرلمانية التمثيلية. وقد سخر الأفغاني من القول بحاجة "الشرق إلى مستبد عادل"، باعتباره من قبيل جمع الأضداد، إذ كيف يجتمع العدل والإستبداد؟: محمد باشا المخزومي. **خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني**. (١٩٧٩). بيروت. دار الحقيقة. ص ٧٨.

ومهما يكن الأمر، فإن ما هو مدعاة للمساءلة يتعلق أولا بالإلحاح المتكرر اليوم على أن الأفغاني حض على الإستبداد "العادل". وبهذه المناسبة، فإن النص الوحيد الذي عثرت عليه بهذا الخصوص هو للإمام محمد عبده وعنوانه "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل". وهو مقال صدر في مجلة **الجامعة العثمانية** (مجلة فرح أنطون) في ١ أيار (مايو) ١٨٩٩. وقد طلب الإمام من المجلة، بحسب قول محقق أعمال الإمام، أن تقدم مقاله بالقول إنه من كلامه القديم وليس حديث الإنشاء. نحن في غنى عن توجيه عناية القارئ إلى أن عنوان مقالة الإمام محمد عبده يكشف عن منطقه الداخلي؛ فهو يربط ربط تلازم شرطي بين النهضة والإستبداد والعدل. يتصف مستبد الإمام بأنه سيكون سبباً مباشراً في حدوث نقلة نوعية وتغييراً جذرياً في العلاقات الإجتماعية. فهو "مستبد يُكره المتناكرين على التعارف ويلجئ الأهل إلى التراحم ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يُحملوا على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته إلى شعبه الذي يحكمه... ". وبحسب الإمام، لا تتوقف مهمة المستبد العادل على إكراه الناس على رأيه في منافعهم وسعادتهم، بل على تحقيق النهضة بسرعة زمنية غير اعتيادية. يقول الإمام في خاتمة نصه متسائلاً تساؤل الواثق المنتظر: "هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله عادلاً في قومه يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشر سنة مالايصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟"

يتفق المثقف العربي المعاصر والمثقف الغربي في القرن الثامن عشر على أن المستبد "المستنير" (أو العادل) هو الضامن الرئيس أو الوحيد لسياسة الإصلاح.[٣١] وهكذا تقوم سياسة الإصلاح وترتبط بشخص السلطان القوي أو بالأصح بسلطة دولته المطلقة. هذا يفسر مثلاً لماذا يضع توكفيل للفصل الثالث من الكتاب الثالث من مؤلفه (النظام القديم والثورة)، يضع له عنواناً معبراً هو "كيف أن الفرنسيين أرادوا الإصلاح قبل الحرية"، يستنتج فيه أن فلاسفة الأنوار لم يكونوا في الواقع يريدون تهديم السلطة المطلقة، بل تحويلها وتعديلها وردها الى جادة الصواب.[٣٢]

تجدر الإشارة الى أن مفهوم "المستبد العادل" ارتبط في تفكير فلاسفة الأنوار بمعاداة الكنيسة أو بالأصح بالحد من سلطتها وبفصل سلطة الكهنوت عن سلطة الدولة. هذا يشرح ولو جزئياً ترجيح المفكرين لسلطة الدولة وتحبيذهم لها في مواجهة سلطة الكهنوت. وهو يشرح في الوقت نفسه مكانة سلطة الدولة في تفكيرهم من حيث هي إطار التنظيم البشري والمصدر الوحيد للحقائق البشرية السعيدة التي اكتشفوها أو آمنوا بها. كيف لا والدولة هي موطن السلطة الوحيدة القادرة على الحد من سلطة الكنيسة التي كان فولتير وديدرو وغيرهما من كبار مثقفي الأنوار ينظرون إليها على أنها أس البغي والضلال ومنبع الشر، ويأتي على رأس هذه الشرور شر التعصب والأفكار التي اعتبروها فاسدة وخرافية. ربما فسر ما سبق السبب الذي من أجله يعتبر بريلاه أن موقف فولتير من الدولة المطلقة أي المستبدة مصدره موقفه المعادي للكنيسة.[٣٣] والواضح أن الدولة كانت بالنسبة لفولتير مركز الإصلاح الذي كان يتوق

الإمام محمد عبده. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ج١. ص ٧١٦-٧١٧.

أما الأستاذ عادل حسين فيؤكد، من جهته، على أن الصلاحيات الكبيرة التي ستتمتع بها القيادة (الزعامة) السياسية ستكون، بحسب اجتهاده، استمراراً لمنطق الموروث السياسي، واستجابة لاحتياجات معاصرة تتطلب هذا المنطق بدورها" (عادل حسين. المرجع السابق نفسه).

[31] B. Kôpeczi. "L'idéologie de l'absolutisme éclairé". in: (Col) *L'absolutisme éclairé*. (1986). Paris & Budapeste. p. 113.

يكتب الزعيم الإستقلالي الدكتور عبد الرحمن الشهبندر بهذا الخصوص: "... إن شدة التباين في تربيتنا السياسية والإجتماعية وعمق الهوة السحيقة بين أفرادنا وعدم سيرنا على منهاج واحد في بيوتنا ومدارسنا ومكاتبنا وانقسامنا إلى طبقتين اثنتين متطرفتين عامة وخاصة لاوسط بينهما، كل ذلك يتطلب أن يكون أمرنا بيد **سلطة عادلة نيِّرة منا وفينا وإلينا تحملنا على الإصلاح رغم أنوفنا وتجرنا بالقوة في السبل المنتجة وتنحينا عن السبل العقيمة**.. . د. عبد الرحمن الشهبندر، **القضايا الإجتماعية الكبرى في العالم العربي** (القاهرة ١٩٣٦. ط٢. ١٩٩٣ دمشق. تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب. وزارة الثقافة. ص ٩٤-٩٥)، أنظر كذلك: عبد الله حنا، **عبد الرحمن الشهبندر (١٨٧٩-١٩٤٠): علم نهضوي ورجل الوطنية والتحرر الفكري**. (١٩٨٩). دمشق. دار الأهالي. ص ١١٥

[32] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, (1952). Paris. Gallimard. pp 254-268.

[33] Marcel Prelat, *Histoire des idées politiques*. (1970). Paris. 4° éd. Dalloz. p. 354.

الى إنجازه؛ وكانت سلطتها هي التي ستقود المجتمع في نظره بيد واثقة الى السعادة. كان لابد في هذه الحالة أن تكون سلطتها مطلقة ومتمركزة في يد الأمير، "لأن الأمير هو وحده الذي يمتلك المقدرة على قيادة الدولة نحو الغاية المرسومة وإتمام الإصلاح المنشود". [٣٤]

تجتمع في حكم محمد علي، والي مصر العثماني في النصف الأول من القرن الماضي، تجتمع سمتا الإستبداد المستنير من غير لبس. فإذ تتجسد فيه بقوة، كما يقول جورج حداد، تلك العلاقة الماثلة "بين رغبة الحاكم في تكوين قوة عسكرية قادرة على دعم حكمه الشخصي، ورغبته في فرض التجديدات والتغييرات على بلاده"، [٣٥] فقد ظلّ حضوره التاريخي الى الأسطورة أقرب. وعلى غرار جل المثقفين العرب الذين يعتقدون أن دولة محمد علي هي النموذج الوحيد الممكن لتنفيذ النهضة المنشودة، [٣٦] فإن فلاسفة الأنوار وجدوا في ملوك زمانهم النماذج العملية المشخّصة للمستبد المستنير. اكتشف فولتير في قيصرة روسية كاترين الثانية (حكمت ٣٤ سنة من ١٧٦٢ حتى ١٧٩٦) وخصوصاً في قيصر بروسية فريدريك الثاني (حكم ٤٦ سنة من ١٧٤٠ الى ١٧٨٦) المستبد المستنير الذي طالما انتظره. في حين اهتدى ديدرو في شخص كاترين الثانية الى مثال الحاكم الذي يقوم بالإصلاح.

ربما أمكن فهم قصة حب الفلاسفة للمستبد العادل إن تعرفنا على حيثياتها ووضعناها في إطارها الذي نشأت فيه. وسنكتفي هنا بالتركيز على الثنائي فولتير –

---

[34] Marcel Prelat; Ibid.

[35] George M. Haddad; *Revolutionary and Military Rule in the Middle East*. Vol. 1. (1965). New York. Robert Speller and Sons. p. 59.

[٣٦] كثيرون هم العرب الذين ينظرون إلى حكم محمد علي باشا على أنه يمثل تجربة نهضوية رائدة، إنْ في مجال الإصلاح أوْ في مجال التوحيد الساسي. (انظر، على سبيل المثال لاالحصر: معن زيادة؛ (المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي الأول في القرن التاسع عشر). مجلة **الوحدة** (الرباط). س ٣. ع ٣١-٣٢/ ١٩٨٧. ص ٣٢-٣٦). يعتبر زيادة أن محمد علي هو "صاحب المشروع النهضوي الأول". اما د. جلال أمين، الذي يستشهد به كنموذج للمستبد العادل، وينظر إلى فترة حكمه على أنها إحدى أزهى فترتين في تاريخ العرب الحديث، فيعتبره، لفرط إعجابه به، نموذجاً لتقني السلطة الذي تفوّق حتى على أمير ماكيافيلي في الحيل والدهاء والإستبداد (جلال أحمد أمين؛ **المشرق العربي والغرب**. (١٩٧٩). بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ط٤. ص ٣٢). وهو ينقل ماقاله محمد علي لوزيره أرتين باشا الذي كان يترجم له كتاب ماكيافيلي بمعدل عشر صفحات في اليوم، بعد اليوم الثالث "إنني أرى بوضوح إنه ليس لدى ماكيافيلي مايمكنني أن أتعلمه منه، فأنا أعرف من الحيل فوق مايعرف". أنظر كذلك البيرت حوراني؛ **الفكر العربي في عصر النهضة**. بيروت. دار النهار. ط٢. ص ٧٣.

هناك، بالمقابل، رأي آخر هو على الغالب محدود التداول، ينظر إلى فترة حكم محمد علي على أنها نموذج للإستبداد العاري الخالي من العدل بطبيعة الحال. ذوقان قرقوط، مثلاً، (جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا). مجلة الوحدة. العدد نفسه. ص ١٠١-١١٤) يرى في محمد علي أنه مثال الإستبداد الأعمى والتحكم الفردي. فهو "الدولة والدولة هو". و"نظامه أشد عسفاً من الإلتزام"، وأن هزيمته سببها، بالإضافة إلى العوامل الخارجية المتمثلة بالتدخل الأجنبي الغربي، طبيعة حكمه التسلطي الذي اضعف قدرات البلاد على المقاومة والصمود بعد أن عمم الفساد والجور والتصفيات الجسدية.

فريدريك الكبير دون أن نغفل العودة الى ديدرو ومستبدته الروسية كاترين. تشكل شخصية فريدريك الثاني نموذجاً مثالياً لكل مستبد يريد العدل أو بالأصح يريد أن يُعرف بالعدل والصيت الحسن. والواقع أن القيصر فريدريك الثاني لم يتوانَ، من جهته، عن العمل على ترويج أسطورة المستنير من حوله وأن يستثمرها حتى حدها الأقصى الممكن. فهو يتلبس شخصية الفيلسوف والحاكم الفرد في آن؛ ويجمع في أرديته السلطانية أو بالأحرى صورته التي يوزعها عن نفسه تفاصيل شخصية الدكتور جيكيل التي يخفي وراءها ملامح المستر هايد المتوحشة. ففي الوقت الذي كان يوسِّع فيه من سلطة دولته ويمركزها ويعسكرها وينهج سياسة فردية استبدادية في الداخل، وتوسعية في الخارج، كان لا يتردد في الحديث بحرية كبيرة عن الحرية والعقل والإنسان. [٣٧] والحقيقة أن فريدريك الثاني هو المثقف السلطاني بامتياز. يكتب كتاباً في السياسة هو "ضد ماكيافيلي" (١٧٤٠)، يقوم فيه بتأسيس سلطة الدولة على فكرة العقد الاجتماعي التي استمدها من وولف ومن جون لوك، من جهة، واستند بشكل كبير، من جهة ثانية، الى تحفظات روسو ومونتسكيو بشأن الديمقراطية فيما يتعلق بالأول والاستبداد الآسيوي بالنسبة للثاني. [٣٨] ويراسل المثقفين مستخدماً أسلوبهم ومصطلحاتهم، وبالأصح مفاهيمهم عن العقل والإنسان من حيث هو قيمة. يتحدث في كتاباته بأسلوب طلق واضح، وبروح متفائلة مبشِّرة بالأفضل يمكن تسميتها روح فلسفة الأنوار الفرنسية. ولا تخلو مطارحاته ومراسلاته مع الموسوعي دالامبير وفولتير وغيرهما من كبار مثقفي العصر ومشاهيره من غلظة المتسلطين فحسب، بل وتشف عن دعابة ورقة وإنسانية مفرطة وحس مرهف أخاذ. يكتب الى وولف ما يلي: "يقوم الفلاسفة على شاكلتكم بتعليم مايجب أن يكون؛ في حين أن الملوك هم هنا لتنفيذ ما تتصورون". [٣٩]

العرش السقراطي

قد يلقي ما سبق الضوء على حماسة فولتير عندما تُوِّج فريديريك الثاني في العام ١٧٤٠. فقد اعتبر أن سقراط هو الذي تبوأ العرش، وأن الحقيقة هي التي تحكم؛ ويكتب عن مُؤلَّف القيصر البروسي الشاب الذي عُني بنشره وقَدَّمَ له ما يأتي: "دروس ضد ماكيافيلي جديرة بأن تغدو دروساً للملوك جميعاً، ويمكن أن تكون مصدر

---

[37] François Bluche. op. cit. p. 338

[38] Frédéric II. *L'anti-Machiavel ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel.* (1968). Paris. Garnier.

[39] A. Soboul. "Historique de la notion d'absolutisme éclairé". in "*L'absolutisme éclairé*" op. cit. p. 28.

السعادة للناس كافة".[٤٠] ولا يتردد في أن يقول في موضع آخر إن على هذا الكتاب أن يصبح "الكتاب المقدس للملوك ووزرائهم".[٤١]

ربما لخصت قضية المستبد المستنير الأوروبي قصة العلاقة الحرجة بين المثقفين والسلطة؛ غير أنها تلخص قبل ذلك كله أوهامهم بخصوصها، واستخدامها الدائم لهم ولثقافتهم في بحثها الأزلي عن شرعية لا تقوم من حيث هي سلطة من غيرها وبدونها. ولئن شكل المفهوم الذي نحن بصدده كما رأينا، توليفة متناقضة ومتنافرة من ناحية منطقية، فإن الجاذبية التي يحتوي عليها تحتاج هي بدورها ومن حيث هي كذلك الى التفسير ولكن خارج إطار المنطق وما يدعى عادة بالحس السليم. يمكن اللجوء الى التفسير السهل المعتاد: خُدع الفلاسفة بالكلام المعسول، وانطلت عليهم حيلة السلطة التي تريد الظهور بمظهر العدل ومن مصلحتها ارتداء قبعة العقل المستنير. لكن ما أثار إعجاب فولتير وديدرو ودالامبير وغيرهم، ليس شكل السلطة، بل الإصلاح الذي كانوا ينظرون إليه ممثلاً في الحد من غلواء الكنيسة وفي لجم سلطتها وقبل ذلك كله في التسامح الديني. وقد ظنوا أن السلطة القوية الحازمة هي وحدها القادرة على تحقيق المهمة التاريخية الكبرى. والمستبد، إذا تحلى بالتفكير الفلسفي الحر، يمكن أن يكون، كما هُيء لهم ولغيرهم من العرب من بعدهم، ضمانة أكيدة للتقدم والعدل. ظل فولتير طوال حياته معجباً بالنظام السياسي البريطاني واعتبره نموذجاً مثالياً لكل حكومة رشيدة ممكنة. بل إن مصدر إعجابه بهذا النظام يكمن بالضبط في الغاية التي يمكن لهذا النظام الحازم أن يحققها بخصوص الإصلاح، أي فيما يتعلق بالمشروع الحضاري حسب لغة العرب اليوم. فمنذ الرسائل الفلسفية (١٧٣٤) التي أظهر فيها إعجابه البالغ بالنظام الإنجليزي، حتى "مديح تاريخي للعقل" (١٧٧٤)، أظهر فولتير تمسكاً شديداً بفكرة الدولة القوية الحازمة من أجل تحقيق السعادة وتعميمها بين البشر. يكتب في هذا النص الأخير أن الأمة البريطانية صنعت "حكومة فريدة احتفظ فيها بكل ما في الملكية من مفيد وبكل ما في الجمهورية من ضروري. إنها متفوقة في الحرب، وفي القوانين، وفي التجارة".[٤٢] ولا أظن أن هناك حاجة هنا لتنبيه القارئ الى الشبه الشديد في الروحية العامة التي تشف من بين سطور فولتير وروحية عصر النهضة العربية الباحث عن القوة المفتقدة.

ثم إن فولتير لم يكن الوحيد من بين المثقفين والفلاسفة الكبار الذين وقعوا، خلال بحثهم عن المشروع الإصلاحي أو الحضاري الثوري الكبير الذي أسرهم وسيطر على أفكارهم، وقعوا ضحية السلطة السياسية التي لا تعرف وثناً غيرها. ففولتير منسجم

---

[40] Frédéric II. op. cit. *Préface de Voltiare* p. p. 93-96. p. 93.

[41] *Biographie universelle ancienne et moderne* (Michaud); 1843. Paris-Leipzig. Tome XXV. Article: Machiavel (p. 631).

[42] Voltaire. *Ouvres complètes.* (1889). Paris. t. XX. p. 372.

مع أفكاره بهذا المعنى. وكتاباته التي بين أيدينا تختلف الى هذا الحد أو ذاك عن صورته المتداولة بيننا نحن العرب. ففي (بحث في العادات) وفي (المعجم الفلسفي) يكشف من غير لبس عن اتجاهه بشأن السلطة الاستبدادية. وهو لا يشترط على السلطة السياسية غير شرط أن تكون معقلنة ومستنيرة.

ما سبق يقتضي الإيضاح. فالمثقف، قبل أن يكون ضحية خداع السلطة السياسية له واستخدامها لمكانته ولأفكاره وربما لأوهامه بشأنها، هو بالمقابل وعلى أغلب الظن والاحتمالات، ضحية جاهزة للوقوع في الشرك الذي تندفع مأسورة بطُعمه وربما تنصبه حول ذاتها. عودتنا الى فريدريك الثاني ضرورية هنا. فهذا القيصر هو مثال السلطة التي يريد المثقف عقلنتها ويتصور رفعتها وتعاليها على مصالح الناس. إنه نموذج سحر السلطة التي تُسوِّق نفسها باسم العدل والعقل وكرامة الإنسان ودعم المثقف. وهو، بهذا، يحتل بامتياز نموذج السلطان بالمعنى الماكيافيلي للأمير الذي هو، بطبيعته، تقني السلطة ومركز القرار أي محتكر العنف فيها. لم يكن فريدريك الثاني معادياً للدين؛ بيد أنه كان ينهج سياسة تسامح بين الأديان، وكان يريد من دولته أن تكون "حيادية" بين الأديان، وفي الواقع حكماً وفيصلاً بين الكنائس في صراعاتها التي لم يكن يتردد في تغذيتها وإشعال نار الفتنة فيما بينها. وبعكس الأساطير التي رُوِّجت ولا تزال تُروج وتنشر عن فلاسفة الأنوار بخصوص الدعوة الى الحرية والديمقراطية، فإن تحليلاً مدققاً لكتاباتهم يكشف من غير لبس عن أن الصورة ليست دقيقة تماماً. وربما كان جان جاك روسو هو المثقف الوحيد الذي رفض أشكال الاستبداد كلها، بيد أن روسو هو أكثر تعقيداً من ذلك. فمن المعروف أنه وضع تحفظاً واضحاً بخصوص الديمقراطية التي حبذها وأشاد بها، لكنه اعتبرها نظاماً يناسب البلدان الصغيرة فحسب.[٤٣] ومن غير الضروري الإشارة هنا الى أن هذا التحفظ سيتم تفسيره لصالح البلدان الكبيرة التي لا تنسجم مع الديمقراطية، حسب هذا المنطق، مع اتساع رقعتها الجغرافية والتعداد الكبير لرعاياها. مونتسكيو انتقد بدوره دولة الاستبداد الآسيوي ولكن ليس على قاعدة الدفاع عن الحرية والديمقراطية، بل لأنها ضعيفة (الرسائل الفارسية. الرسالة ١٩)، ولعدم استقرارها (الرسالة ٨٠).[٤٤] أغلب الظن أن فينيلون في كتابه تلماخ (١٦٩٩) هو أول من جدد في عصر الأنوار مشروع أفلاطون الشهير بخصوص الجمهورية الفاضلة. فقد أكد من جهته على ضرورة تكوين الفلاسفة لحكام المستقبل من الأمراء الوارثين من أجل ضمان

---

[43] François Bluche. op. cit. p. 331.

[44] Montesquieu. *Lettres persanes*. (1964). Paris. Flammarion. p. 50 & p. p. 137-138.

التقدم.[٤٥] ثم انفرطت السبحة. ففي تلك الفترة التي كان فيها مفهوم التقدم لا زال في براعمه الأولى ولم يتخذ بعد مضمونه الاعتقادي الذي سيعرفه بعدئذ، اعتقد الفلاسفة، مثلهم في ذلك مثل نظرائهم المسلمين، أن مهمتهم من أجل تحقيق التقدم تقوم على تربية الملوك بغرض تكوين النموذج المثالي الذي طالما طمح إليه الفلاسفة، وهو الملك/ الفيلسوف. وقد كان الفيزوقراطيون من أشد دعاة الإصلاح السياسي الذي أرادوا تحقيقه، ولكن من غير تغيير النظام الملكي المطلق. فقد كان شعارهم أن الملك يتصدر العرش في حين أن القانون هو الذي يحكم.

من الإنصاف القول إن فلاسفة الأنوار لم يتوخوا لا دعم الاستبداد، ولا الحض عليه. فهاجسهم الرئيس هو الإصلاح والنهضة والتقدم المعنوي أي الفكري والأخلاقي. ومن غير المشكوك فيه أنهم، مثل كثيرين غيرهم اليوم ممن يريدون النهضة أولاً ومهما كلف الثمن، تصوروا إمكانية تحقيق النهضة بالحزم ودفع الناس الى الجنة بتوسل سلطة الدولة وبالرغم من إرادتهم إذا اقتضى الأمر. وهناك من بين مؤرخي الفكر السياسي اليوم من ينظر الى مفهوم المستبد المستنير على أنه كان المرحلة الانتقالية الضرورية بين شرعيتي الحكم المطلق الاستبدادي والديمقراطية.[٤٦]

ديدرو الموسوعي، الذي يعتبره الفكر الفرنسي واحداً من المهدين للثورة الفرنسية (١٧٨٩) وكان معجباً بكاترين الثانية كما قلنا، لم يتردد في التأكيد في عام ١٧٦٦ على أنه "لا يوجد في أوروبة اليوم أمير ليس فيلسوفاً".[٤٧] والحقيقة أن الملوك استخدموا بدورهم أسطورة الاستنارة لصالحهم. فجوزيف الثاني، رأس الإمبراطورية الاستبدادية النمساوية- المجرية (حكم من ١٧٦٥ الى ١٧٩٠) لا يجد غضاضة في التصريح التالي: "جعلت من الفلسفة مصدر التشريع في إمبراطوريتي". وعلى غرار فريدريك الثاني وجوزيف الثاني، راسلت كاترين الثانية الفلاسفة وترجمت ما تيسر وناسب من أعمالهم في بلادها. كتب ديدرو بشأنها ما يأتي: "لنجر حساب الاحتمالات. قد يكون الملك مستنيراً وطيباً ولكن كسولاً، طيباً ولكن من غير استنارة، مستنيراً ولكن شريراً. من بين احتمالات خمسة، فإن الوحيد المحبذ هو ذلك المستنير، الطيب، النشط والحازم".[٤٨]

ارتبط مفهوم المستبد المستنير بالاستبداد العاري من غير رتوش. فهو اقترن كما يظهر بالرغبة في إصلاح النظام القائم، المطلق، والحد من تعسفه بواسطة القانون

---

[45] A. Soboul. Fonction historique de la formule: despotisme légal. in: *L'absolutisme éclairé*. op. cit. p. 16.

[46] Jean- Jeacques Chevallier; op. cit. p. 98.

[47] A. Soboul. Fonction historique... op. cit. p. 28.

[48] F. Bluche.op. cit. p. 341.

والدستور؛ أي حسب عبارة بيرين، بواسطة عقلنة الدولة المستبدة التي تبدو، لفرط تعسفها، كما لو كانت غير عقلانية. إنه الاستبداد الشرعي القائم والمؤسس، كما يعتقد الفيزوقراطي ميرسييه دولا ريفييرا (في كتابه الصادر في عام ١٧٦٧: النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية)، على معرفة قانون الطبيعة. أما الاستبداد غير المستنير، فهو ذلك الاستبداد الذي لا ينسجم، حسب رأيه، لا مع العقل ولا مع قوانين الطبيعة ونظامها. قد يكون ميرسييه هو الذي استنبط المفهوم، كما يقول سوبول، [٤٩] بيد أن ما يعنينا هنا هو، كما أشرت، اقترانه بالنظم الاستبدادية القائمة وبالرغبة في تخفيف عسفها أو عقلنته. فهو اختفى من التداول في فرنسة بعد ثورتها؛ إلا أنه سرعان ما سيشق طريقه الى أوروبة الشرقية والوسطى التي كانت تعيش أوضاعاً شبيهة بأوضاع فرنسة قبل الثورة، وكذلك في مناطق أخرى من العالم، بما في ذلك السلطنة العثمانية والبلدان العربية كما لاحظنا.

ليس للسياسة من حيث هي كذلك دين أو أيديولوجيا لأنها بحد ذاتها دين قائم بذاته، بطقوسه وأركانه ومعابده وكهنته الذين يقومون عليه. وقد أدرك العرب المسلمون هذه الحقيقة وظلوا يؤكدون عليها ويكررون الإشارة إليها والتصريح بها في كتاباتهم السياسية منذ ابن المقفع في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، مروراً بالغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد) في النصف الثاني من القرن الخامس ومطالع القرن السادس للهجرة، وابن خلدون حتى العصور المتأخرة وما بين ذلك وبعده من نصوص يصعب إحصاؤها وحصرها. ما سبق غرضه التذكير بأنه لا مندوحة عن النظر الى شأن المستبد العادل/ المستنير من خلال السياسة وليس من خلال الدين أو الأيديولوجيا.

يجسد المستبد المستنير أمير ماكيافيلي تجسيد تطابق وهوية. إنه تقني السلطة، أي التسلط، وهو في الوقت نفسه عقلها المدبر وفيلسوفها أي مسوغها ومُجمِّلُ صورتها. في أواخر أيامه، قال العجوز فريدريك الثاني للأب رينال، الذي كان لاجئاً سياسياً في كنفه، المقولة التالية التي قل نظيرها: "إنك لا تحب الاستبداد يا سيدي الموقر، وأنا أيضاً لا أحبه. ولكن هل تعرف أين يكمن الاستبداد؟ في الظلم والجهل. والمستبد هو شخص شرير ومتعسف على الأغلب. إنه يتخلص من واجباته ليلقي بها على كاهل الآخرين من غير فائدة ترجى. في حين أن الأمير الذي يسير باستقامة وحزم على درب العدل والصالح العام فإنني أعتبره أميراً خيِّراً وحكيماً. غير أنه ليس بحاجة الى دييت أو برلمان الى جانبه". [٥٠]

---

[49] A. Soboul. Fonction historique... op. cit. p. 16.

[50] F. Bluche; op. cit. p. 345.

ألا يذكرنا ما سبق بالتمييز التقليدي في الفكر السياسي العربي/ الإسلامي بين سلطان العدل والأمانة (أو الدين والشريعة) وسلطان الجور والسياسة (أو الدنيا..)؟ يقول المرادي بخصوص هذا الصنف الأخير من السلطان إنه "يحتاج الى فنون من التدبير يستعطف بها القلوب ويربي بها الأنصار. ويجب أن تكون سياسته على قوانين مرعية مألوفة ولا يكثر من تغييرها فإن الظلم المألوف تصبر عليه النفوس أكثر من صبرها على الظلم المتغير".[٥١]

خامساً: العقل والطبيعة

من المرجح أن انزلاق المثقف الى تحبيذ الاستبداد أو القبول به وتسويغه ليس وليد نية سيئة أو رغبة شريرة تتلبسه وتدفعه الى الحض على الباطل والى الدعوة الى الجور والعسف والطغيان. وأكاد أميل الى الاعتقاد أن حركة انزلاقه وتدحرجه تبدأ من نقطة هي بالضبط نقطة بحثه عن العدالة واستنكاره للظلم ونفاد صبره من الفساد المتفشي. يبدأ انزلاق المثقف نحو تسويغ الاستبداد حين يشرع المفكر الذي فيه الى التبصُّر في السياسة العملية أي في كيفية ترجمة أفكاره وتحويلها الى "حقيقة" مجسَّدة وسلطة سياسية، وبالأصح الى جعل مشروعاته عقيدة للدولة أو دينها والوقود الذي يشحن محركها بقوة الدفع والطاقة الضرورية له.

لا تناقض فيما سبق إلا في مظهر المحاكمة وشكلها فحسب. فإذ تتلبس روح المثقف هواجس المشروع "الحضاري النهضوي" وفكرته الآسرة، يغدو المشروع كما لو كان الإمكان التاريخي الوحيد الذي لا إمكان غيره. وإذ تتعذر على المثقف رؤية أي أفق آخر غير الأفق الذي يرى، تغدو أولوية المشروع هي ما يتوجب على التاريخ، جميع ما يتوجب على التاريخ، عمله وإنجازه. هكذا يغدو التاريخ حركة معقولة أي مدركة في العقول، ولا يتبقى على الناس في هذه الحالة غير الانسجام معها وتوفير شروطها وعناصرها الفاعلة. وإذ يصبح المشروع الذي يقترحه المثقف هو الحل الوحيد للمعضلات القائمة، لا يتبقى أمامه سوى إجراء المصالحة (التنازل؟) الضرورية بين التاريخ والممكن، وذلك بغرض منطقي بسيط بيانه ردم الفجوة الفعلية القائمة بين الفكر والحياة. أما كيف يجري هذه المصالحة، فهذا شأن آخر تماماً.

هكذا يشكل مصطلح المستبد العادل الذي يدعو إليه المثقف وسيلة ضرورية لمشروع وليس غاية بحد ذاته. وهكذا يصبح ثمن التنازل عن "جزء كبير من هذه الحرية"، كما يقول د. جلال أمين في دفاع صريح له عن المستبد العادل، "ثمناً لإتمام مشروع

---

٥١. المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني. **كتاب الإشارة إلى أدب الأمارة**. دراسة وتحقيق د. رضوان السيد. (١٩٨١). بيروت، دار الطليعة. ص ١٤٦.

النهضة".[٥٢] وهكذا يصبح المثقف داعية إيديولوجية، وهكذا يتدحرج بسرعة الى مواقع، هي، من غير شك، ليست مواقعه، إن لم نقل إنه ربما كان أول ضحاياها الفعليين على الأرجح.

الانزلاق

غير أن الفكرة المحورية في "المستبد العادل" حسب ما تشف عنه كتابة الأستاذ عادل حسين (وفي الواقع كما تتجلى في الكتابات التي دعت إليه سواء في الغرب أو في الشرق، كما سنرى) هي، كما أشرت في الصفحات السابقة، فكرة مستعارة من صورة الماضي، وهي هنا، في حالة الكتاب العرب، صورة الدولة العربية الإسلامية التقليدية، وبالأصح صورتها الأسطورية، من جهة، ومن فكر عصر الأنوار الأوروبي والفرنسي منه على وجه الخصوص، من جهة ثانية.

بخصوص النقطة الأولى، أي فيما يتصل بصورة الماضي، فهي تمثل في الواقع ظاهرة عامة لا تكاد تنجو منها أية جماعة بشرية على الإطلاق. تكفينا الإشارة هنا الى أن صورة الماضي، أو في الأصح صورته الأسطورية وإذن غير التاريخية ولكن يجري التعامل معها كما لو كانت تاريخية وموضوعية، تقوم كما يظهر بوظيفة شديدة الأهمية (ضرورية؟)، هي وظيفة تحويل الماضي الى كائن حي وماثل في ذاكرة الجماعة، من جهة، والى حركة متواصلة لا مكان فيها للانقطاعات التي تعرفها المجتمعات جميعها، من جهة ثانية. غير أن صورة الجماعة المتغرزة في الوجدان الجمعي تضمن استمرارها وديمومتها (وإذن فاعليتها ودورها المعنوي الكبير في التعاضد الاجتماعي) ولكن بواسطة عملية ذهنية وعاطفية تقوم في الوقت نفسه بالحذف والاصطفاء، أي بتوليف صورة لأحداث الماضي البعيد (عهود التأسيس الذهبية) بالعصر الحاضر (الفاسد؟) من غير المرور بما هو بينهما، هذا دون أن نتحدث عن الأساطير التي تملأ مسامه وتغطي هامته الباسقة.[*]

---

[٥٢] د. جلال أمين. في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. مرجع سبق ذكره. ص ١٩٣.

[*] في الوقت الذي يصار فيه إلى انتقاد الحاضر، وبالأصح صورته، يُصار إلى الحديث عن ملامحه كما لو أن قطيعة في الزمان قد حدثت بين ما هو حديث وما هو قديم. بيد أن هذا هو بالضبط ما يثير إشكالية ترابط الماضي بالحاضر. فمن غير المشكوك فيه أن تحديد ما هو استمرار للماضي وما هو وليد العصور الحديثة، أي ما هو "أصالة" وما هو "معاصرة"، يثير من المشكلات العلمية والعملية، المنهجية والمفهومية، ما يكاد يتسع للعلوم الإنسانية كلها، وربما المشكلات المباشرة التي يعيشها العرب اليوم. وهي مشكلات لا تتسع لأزمات الحياة اليومية التي تزداد استعصاء مع الزمن من غذاء وطبابة ومدرسة ومسكن ومواصلات وأمن، فحسب، بل كذلك لأمن الجماعة العربية ككل، وتمس وجودها كجماعة ومدنية.

وبهذه المناسبة، تصعب الموافقة على الفرضية الرائجة لدينا بخصوص وجود علاقة إيجابية بين علاقات السلطة القَبَلية وترسخ التقليد "التشاوري" في الثقافة (والاجتماع، والذات.. الخ) العربية. فالى ما في هذا الافتراض من تعميم يجعل الجماعة العربية كلها تنتسب الى البداوة وتتحدّر منها، فهو يحتوي قبل ذلك على استنتاج ذي نتائج عملية، أي سياسية، واضحة بيانها أن البداوة ما زالت حيَّة وفاعلة في الذاكرة الجمعية، وتشكل اليوم مفتاحاً ضرورياً لكل تحليل للأوضاع العربية الحاضرة. وهو تعميم خطر ليس لأن أفراد الجماعة العربية في السهل والجبل والوادي والبحر ودمشق وبيروت وتونس والقاهرة ينتسبون جميعهم، حسب هذا الافتراض، الى ماضٍ بدوي فحسب، بل لأنه يختزل قبل ذلك الثقافة السياسية الغنية أي غير المتسقة وغير النمطية لحسن الحظ الى كل متجانس لا يشوبه لا تنوع ولا كثرة ولا حركة. وهو بهذا المعنى افتراض يسهم في خلق الأساطيرالسياسية وتعميمها ونشرها.

وحين يتصور أصحاب هذه الفرضية علاقات السلطة القبلية بهذا الشكل التشاوري، فذلك لأنهم يريدون من ذلك التأكيد على صلاحيته كنمط سياسي قائم على الجماعات الوسيطة بين رأس السلطة والجماعة هي أشبه بالبرلمان أو بالجمعية التمثيلية حسب النصوص الرائجة عن الديمقراطية. وهو تصور يندرج كما هو واضح في داخل تصور واسع هو، في الوقت الذي يستند الى قراءة ل"طبيعة" الحياة البدوية و"القبلية" ول"ماضينا" وافتراض الإحاطة بها، فهو أولاً تصور مستقبلي من حيث هو مشروع غرضه معالجة الأزمة القائمة، وتصور متكامل لحلها. غير أن هذا التصور ليس أسطورياً إلا لأنه يستند بالضرورة الى عناصر مستمدة من الواقع. وهو لا يمكن له أن يحقق الوظيفة الأسطورية التي يقوم بها من غواية وسحر، إلا لأنه يبدو كما لو كان يطابق الحقيقة التي يصورها.

فمن ناحية أولى، فان علاقات السلطة البدوية هي أكثر تعقيداً من هذه الصورة المبسطة. وليس شيخ القبيلة هو دائماً واحداً بين أقران متساوين على طول الخطّ. قد ينطبق هذا على عدد من الحالات المحدودة بالضرورة في الزمان والمكان: حين تكون العشيرة صغيرة العدد، من جهة، وفي فترات الأزمات التي يضطر أعيان العشيرة الى تغيير شيخها حفاظاً على العشيرة كلها. أما في غالب الأحيان، فإن شيخ العشيرة هو رأسها والأول فيها، وينتسب بالضرورة الى فرع "نبيل" يُبرر رفعة مكانته وسلطته وشرعيتها.

ومن ناحية ثانية، ليست علاقات السلطة البدوية بالحالة الساكنة. فهي، ككل سلطة، تتغير وتتبدّل وتخضع لمجموعة من المتغيرات سواء في الزمان و/ أو في المكان. إنها سيرورة، اي حركة لا تهدأ ولا تستقر على حال ابداً. في العشائر الكبيرة، والمنتشرة، تميل الرئاسة الى الاستقرار في أسرة واحدة تتوارث الرئاسة والزعامة. وفي حالات

الاستقرار الجزئي أو الكلي، يحدث تحوُّل تدريجي ينزع نحو الاستقرار باتجاه تمركز متزايد في السلطة والثروة والملكية العقارية وتجمعها لدى عدد قليل من الأسر، يتخذ مع الزمن صورة تحالف متماسك في مواجهة ما يهدد البنية العامة هذه.

ومن ناحية ثالثة، يكذّب التاريخ الواقعي هذه الصورة من جانبين على الأقل. أولهما هو التناقض الحاد والحرب الضروس في التاريخ بين الأعراب والحضر في المدن والأرياف، بدءاً من "الأعراب أشد كفراً وضلالاً"، وانتهاء بما نعرفه في تاريخ الدولة العثمانية من غزو البدو للمدن وقطع طريق الحج ونهب المحمل والقوافل، لدرجة أن واحدة من المهمات المركزية لوالي دمشق (ومصر) كانت، في العصر العثماني، حماية محمل الحج وقافلته وتأمين الطرق الى الأماكن المقدسة من خطر النهب البدوي. ففضلاً عن تحليل ابن خلدون، ألا يثبت ذلك تاريخ الأيوبيين والزنكيين والعثمانيين؟

وفيما يختص بالمصدر الثاني، فإن ما يشترك فيه المستبد العادل العربي مع نظيره المستبد المستنير الغربي ليست هي علاقة الاستبداد فحسب، بل قبل ذلك كون هذا النمط المفترض نسقاً سياسياً ضرورياً هدفه المعلن دفعُ التاريخ والتسريع في حركته الصاعدة قدماً نحو الأمام. وفي الواقع، فإن تأسيس النسق على هذه العلاقة يقوم على الإيمان بالتقدم، أي على الاعتقاد بأن في التاريخ حركة نازعة نحو الأمام، وأن على الإنسان أن يتدخل فيها فيسرِّعها ويعجِّل من وتيرتها معتقداً أنه يصل بذلك الى السعادة. ولا بأس بالاعتراف هنا أن المستبد العادل، من حيث هو مفهوم، قد ترافق زمنياً مع بدايات ظهور فكرة التقدم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسة لدى تيرغو وخصوصاً لدى كوندورسيه.

لكن المصطلح يتضمن كذلك ميلاً واضحاً الى قراءة الطبيعة قراءة رياضية. ففي المحاكمة المنطقية، يُصار الى تصور الطبيعة كما لو كانت تخضع لشبكة العلاقات والمعادلات الرياضية التي يجريها الرياضيون. ويعرف من قرأ النصوص الطوبية، والنصوص والتصريحات المتعلقة بالمستبد العادل هي من غير جدال من هذه النصوص، أن المدينة التي يُخطط لها تخضع، حسب التصور العام الذي يستند اليه مبتكروها، تخضع لتناقض إشكالي أول يمكن صياغته على الصورة التالية: البحث عن الحرية عن طريق إلغائها، والوصول إليها عبر نفيها.[٥٣]

أنجب الزواج غير الطبيعي الذي عقده المفكرون الغربيون بين الهيجلية والرومنسية نظرية جديدة في الدولة. ذلك أن أكثرية الباحثين والحقوقيين تبنوا مفهوم الدولة/القوة. وأغلب الظن أن هذه النظرية تنطوي على تناقض جوهري لا حل له في الحقيقة. وهو تناقض قائم في قلب فكرة الدولة ذاتها، على اعتبار أن القوة هي التي

---

[53] Gilles Lapouge. *Utopie et civilisations*. (1978). Paris. Flammarion. p. 19.

تنتج القانون في نفس الوقت الذي تعلو فيه على القانون وتحدُّ منه. غير أن ما يميز هذه النظرية هو، كما تقول بلاندين باريت- كريغيل، أن السياسة تُعرَّفُ بأنها تمأسس ذاتي للمجتمع.[٥٤] هكذا تبدو القضية الأساسية هنا، كما في كل موضع آخر، من حيث هي مشكلة عملية في المقام الأول أكثر منها مشكلة نظرية، ويمكن صياغتها في الصورة التالية: كيفية الخروج من الاستعباد بواسطة القانون الذي يقوم على تقنين الاستعباد. لكن هذا يخرجنا من الدائرة الضيقة التي يفترضها بحثنا في مفهوم المستبد العادل، ليدخلنا في دائرة السياسة بكل اتساعها الذي يتجاوز السياسة ليشمل، ربما، ما يرتبط بحياة الإنسان من نظم وأفكار وأساطير.

يكشف تحليل مفهوم المستبد العادل عن عنصرين رئيسين تتضمنهما دولته؛ أولهما هو فكرة مثول العدل في الاستبداد أو افتراض إمكان اقترانهما معاً، باعتبار أن المفهوم يتضمن افتراض تساوي الناس أمام القانون الذي يلغي المساواة والحرية معاً. غير أن الدولة المطلقة، كل دولة مطلقة من غير استثناء، ترتكز، من ناحية ايديولوجية، على عقيدة مساواتية لُحمتها تساوي الناس أمام السلطان الذي هو القوة المطلقة، والاستثناء الذي لا يخضع للمساواة العامة في آن. أما الفكرة الثانية فهي مفهوم الشَّعب، بكل ما يتضمنه هذا المفهوم من تناقضات لا سبيل الى حلها في الحقيقة من داخل المفهوم نفسه. فالفكرة الرئيسة في المفهوم بيانها أن دولة المستبد العادل تعمل من أجل نهضة الشعب الذي يتوجب على النخبة التعبير عن حاجاته (النزول إليه، الانخراط في صفوفه، التعلم منه واستلهام حكمته، مساعدته والرفع من مستواه.. إلخ).

الشعب، الحرية والاستبداد

من البيِّن أن فكرة الشعب، كما درجت العادة على طرحها في السياسة بشكل خاص، تثير من المشكلات ما يتجاوز بكثير التخوم المحدودة لموضوع فصلنا الحالي. وتكفي الإشارة الى أن النظرية التي تقول إن الشعب هو مصدر السلطات ومنه تُستلهم التشريعات وتُستوحى القوانين، تستند الى تعريف للشعب هو بحد ذاته مصدر لا ينضب من مصادر الفوضى والبلبلة الفكرية، فضلاً عن الاضطهاد الذي غالباً ما يمارس بحق الشعب، أو أكثريته، باسمه وباسم مصالحه التاريخية. غير أن ما تستدعيه فكرة الشعب استدعاء مباشراً هو ذلك الاتجاه الذي يُعبِّر عن مضمونه بألف صيغة وصيغة، ويتخذ من مفهوم الشعب كلمة السر السحرية لبرنامجه السياسي

---

[54] Blandine Barret Kreigel. *L'Etat et les esclaves: Reflexions pour l'histoire de l'Etat.* (1989). Paris. Payot. p. 242.

الذي يبشر به. والواقع أن الشعبوية لا تستطيع أن تخفي، خلف الجمل العامة، الجمل الجميلة والساحرة غالباً، محتوى استبدادياً شديد الخطر على الشعب نفسه الذي تمارس الأشياء باسمه.

ومهما كانت الشحنة الأيديولوجية التي تحتوي عليها المصطلحات المستخدمة بخصوص السياسة، فمن الواضح أن التجارب التاريخية خلال القرن العشرين، بما فيها التجارب العربية، لا تدع أية فرصة للتردد بصدد التعرف على الخطر الذي يشكله استفراد الفرد بالمقدرات كلها من غير ضمانات قانونية فعلية ومن غير كوابح وضوابط عملية للتعسف، وتحد في الوقت نفسه من النزوع الداخلي للسلطة نحو التمدد والتوسع.

لكن الشعبوية تثير بالضبط الإشكالية المتصلة بمعايير الشرعية السياسية، من حيث أن مفهوم الشعب المستخدم، يراد منه، على غموضه وعموميته وتناقضاته، أن يكون مصدراً لشرعية النظام السياسي. وتأتي العلاقة المفترضة بين الشرعية السياسية والحداثة في المكان الأول مما تتوجب الإشارة إليه بهذا الخصوص.

ويذهب كثير من الباحثين ممن درسوا الشرعية اليوم الى الربط ربطاً وثيقاً بين التغيرات الحاصلة في بنى المجتمعات الأوروبية الغربية، ونظرتها الى السلطة وفي الحقيقة الى شرعيتها. ففي الدراسات التي تتخذ من المجتمعات الغربية حقل تحليلها، يجري التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الطابع الزراعي الفلاحي القروي لهذه المجتمعات في الماضي، والنظرة التقليدية التي سادت فيها قبل الثورة الصناعية والطابع المديني الذي نجم عنها بخصوص النمط النموذجي للنظام السياسي، ومن ثم بخصوص شرعيته السياسية.[٥٥]

من المعروف أن النظرة الى الشرعية السياسية تغيرت في العصور الحديثة من ناحيتين على الأقل. فمع التوسع التدريجي للطابع الجماهيري للعمل السياسي، فقدت فكرة السلطة السياسية جانباً هاماً من رفعتها، من جهة، فضلاً عن الدخول المتزايد لنموذج عدلي/ مساواتي للسلطة السياسية أسهم، من جهة ثانية، في اتساع المحتوى الديمقراطي لهذا النموذج اتساعاً متزايد الوضوح لمفاهيم حقوق الإنسان وتأثيرات ذلك على تغير النظرة الى الشرعية السياسية تغيراً جذرياً. لم تعد الغلبة الخلدونية على سبيل المثال لا الحصر بالمفهوم الكافي لتكون مصدراً للشرعية السياسية. ومن غير المشكوك فيه أن واحداً من العوامل التي لعبت دوراً هاماً في تغير نظرة الناس الى الشرعية، وهو ما يمكن اعتباره في الوقت نفسه إحدى النتائج المباشرة للحداثة، هو

---

[55] Reinhard Bendix. *Kings or Peoples: Power and the Mandate to Rule.* (1978). Berkeley and London. University of California Oress. p. 10

أن العصور الحديثة جعلت من التوتر القائم بين الهوية القومية والسلطة السياسية للدولة مألوفاً، من ناحية، وأقامت علاقة قوية من الترابط بين الشرعية السياسية والهوية القومية التي صار المطلوب من الدولة أن تكون مرآتها التي تعكس ملامحها، من جهة ثانية.

لا يتسع المجال للاستفاضة هنا في ما تثيره العلاقة القائمة بين الحداثة والشرعية السياسية من إشكاليات. تكفينا إثارة القضية بإيجاز. فمن الواضح أن فكرة وجوب ممارسة السلطة السياسية باسم الشعب هي من نتائج العصور الحديثة، هذا دون إغفال وجود عناصر متنافرة هنا وهناك ويمكن إعادة تفسيرها، لمن يشاء على غرار ما يجري لدينا، نحن عرب اليوم، بصدد قراءة التاريخ على ضوء نظرية الشعب/ الحاكم أو سيادة الشعب. بيد أن التوتر الذي تعرفه البشرية المعاصرة بين الهوية القومية والشرعية السياسية هو كذلك بدوره مصدر لتوتر كبير قائم بين السياسة، من ناحية، ومنظومة القيم والمعايير السائدة اليوم بخصوص السياسة، من ناحية ثانية. وأغلب الظن أنه توتر خلاق من حيث الدور الكبير الذي قد يلعبه في صراعات الأجيال القادمة والمتعلقة بالضبط فيما يخص موضوعنا هنا، وهو ممارسة الشعب للسلطة، أي بالشرعية السياسية وبمفهوم الشعب والهوية فضلاً عن طبيعة السلطة السياسية ونظم الحكم وبنية الدولة و، باختصار، بكيفية تنظيم العلاقة بين الأفراد والدولة. وهو ما سنبينه في القسم التالي الخاص بالشرعية السياسية.

٢ حق الحكم والتحكم (دراسة في الشرعية السياسية)

"(...) كان المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمرِ نفسِه وأمورِ المسلمين (...)؛ وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يدِهِ تأكيدا للعهد، فأشبه ذلك فعل البائعِ والمشتري"

عبد الرحمن بن خلدون

المقدمة. الباب ٣؛ الفصل ٢٩

أولا: مشكلة الشرعية السياسية

١. يكاد يلخص وصف ابن خلدون للبيعة قضية الشرعية السياسية من حيث هي كذلك: علاقة مركزية أو أساسية تقع في صلب قضية الدولة إن لم نقل إنها تشكل معيارها الرئيس. فمن الواضح أن التعريف الخلدوني، مثله في ذلك مثل كل تعريف، هو معياري، بمعنى أنه لا يغطي الحالة التي يتعامل معها، بالقدر الذي يكون مفهوما أو مفتاحا لسبر السيرورات ذات الطبيعة المتغيرة وغير المستقرة على حال، ودراستها والتعرف عليها. إنه أداة للتحليل وجهاز للعمل وللتعامل مع الأوضاع ذات البنية التي يمكن وصفها بالتاريخية، أو بالسيرورات. وهي بهذا أشبه بما أعطاه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر اسم النمط المثالي: نموذج لا تنبع صلاحيته من واقعيته، بل من

وظيفته في البحث العلمي ومن قدرته على التعامل مع الحالات الاجتماعية المدروسة انطلاقاً من الإمكانيات التي يحتوي عليها لسبر هذه الحالات وللكشف عمّا انغلق منها وإضاءتها أي، باختصار، للتعرف عليها. فبابتعاده عن الحقيقة المتعيِّنة للحدث، يتيح النمطُ المثالي للعلم الاجتماعي، حسب الفرضية المفتاحية لماكس فيبر، مقاربةَ الحدث ودمجه في التاريخ.[٥٦]

يستند تعريف ابن خلدون الى مفهوم للشرعية السياسية قائم على الرضى وفي الأصح التراضي، أي على التعاقد بين طرفي العلاقة السياسية، وهما الحاكم، في طرف، والمحكومين، في طرف آخر. فالبيعة هي أس العلاقة التعاقدية في الدولة. وبيانها، من ناحية نظرية، أن يحترم الطرفان المتعاقدان العقد وألا يُخلاَّ بشروطه. هكذا تصبح الشرعية وبالأصح مصدرها حسب ابن خلدون، وحسب كثيرين غيره من المحدثين، نوعاً من التعاقد الاجتماعي والتعهد الاجتماعي، ويصبح معيارها هو "قبول أو قناعة المحكومين بأحقية الحاكم في أن يمارس السلطة".[٥٧]

وهكذا ينقلنا البحث في الشرعية السياسية مباشرة الى مشكلتها كمعيار في دراسة السلطة السياسية وما يتفرع عنها من مشكلات تمس الدولة بما هي كذلك. فمن الواضح أن مشكلة الدولة هي التي تثير قضية الشرعية، وهي التي تنصب الأسئلة بخصوصها. ولا يمكن الحديث عن شرعية سياسية مفتقدة أو ناقصة أو كاملة خارج إطار الدولة، من حيث هي إطار لعلاقات السلطة السياسية. وقد لا نجافي الحقيقة إنْ أكدنا على أن مشكلة الشرعية غير ممكنة خارج السياسة. وهي تُطرح في كل مرة تطرح فيها قضية العمل السياسي إن لم نقل قضية السياسة من حيث هي كذلك. فالشرعية هي، حسب ماكس فيبر، قدرة النظام السياسي على كسب الاعتراف به، أي في الواقع على القبول به،[٥٨] وعلى النظر إليه على أنه يعبِّر سواء عن المصالح الفورية والمباشرة للجماعة أو مصالحها الإستراتيجية، أي مصالحها التي تتصل بوجودها ونظرتها لنفسها في الزمان، وما يمكن أن نطلق عليه، على سبيل التوصيف، مصطلح استراتيجية هويتها في التاريخ.

---

[56] Max Weber, "Economie et société": 1/ *Les catégories de la sociologie*. (1971). Paris. Plon. p. p. 48-51

[٥٧] سعد الدين إبراهيم. "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية". ص ٤٠٣-٤٣١ في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٨٤). بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

[٥٨] بخصوص مفهوم ماكس فيبر للشرعية السياسية، يمكن العودة للفصل الخاص (الفصل الثالث) من الجزء الأول من كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، وهو بعنوان (**أنماط السيطرة**). استندنا إلى الطبعة الفرنسية من هذا الكتاب (المرجع السابق نفسه). أنظر بشكل خاص الصفحات ٢١٩ -٢٢١.

٢. ما سبق يستلزم الاستكمال. فمن غير الممكن اختزال قضية الشرعية السياسية في تخوم قضية اعتراف المحكومين المسبق والبدئي بصلاحية الحاكم في ممارسة السلطة وبحقه في احتكار العنف. ونعرف النقد الذي وجه ويمكن توجيهه الى نظرية العقد الاجتماعي كما صاغها جان جاك روسو، ويبدو أن عالمنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون كان يرجّح القول بها في إطار ما أسماه السياسة العقلية. (٥٩)

من الصحيح القول إن قضية الشرعية السياسية لا تطرح على بساط البحث ولا توضع في موضع التساؤل والتفكير إلا حين تغدو السياسة عبئاً يُثقل كاهل المجتمع ويوهنه ويمزّق أواصره، أي حين تصبح الشرعية السياسية للدولة نفسها في موضع النقد، وبالأصح حين تفتقد المشروعية فعلاً، كما هو الأمر بالنسبة للدولة العربية اليوم.

وبعكس ما يبدو للوهلة الأولى، فإن الشرعية ليست معطى ناجزاً أبداً، مستقراً أبداً؛ وهي ليست ماهية ثابتة لا تخضع للتغير والتبدل. فالشرعية السياسية هي سيرورة تكاد تختزل حياة الدولة أو دورتها حسب الوصف الخلدوني المعروف. إنها سيرورة من حيث هي تُغزى، وتنتزع وتكتسب وتترسخ، وتضعف وتتآكل وتتلاشى وتُفْتَقَدُ. وأغلب الظن أن الشرعية السياسية تنمو وتتعاظم وتتكرّس في حركة جدلية صاعدة مع نمو الاستقرار السياسي الذي يُشرطها بالقدر الذي يشترط بها. وتنهار الشرعية حالما تفتقد صدقية العمل السياسي؛ وحالما يُفتقدُ الاستقرار السياسي ويغدو مطلباً يتوجب توفره من أجل ضمان قدرة الجماعة على الاستمرار وعلى إعادة تجديد شروط حياتها.

لا تحمل الدولة إذن في ذاتها تبريرها النهائي وشرعيتها النهائية أو مسوغها مرة واحدة والى الأبد. وليس صحيحاً، بالمقابل، النظر الى سلطة الدولة على أنها قوة ساكنة ذات مضمون نهائي وتعريف لا يقبل التعديل والتبديل. فالسُلطة هي علاقة قوة من نوع خاص.(٦٠) وهي تخضع، ربما لهذا السبب بالذات، لتحولات تعبّر في الواقع عن طبيعتها كعلاقة، أي كحاصل توازن (أو اختلال توازن) اجتماعي بين الأطراف الدّاخلة في نطاقها. السلطة سيرورة اجتماعية إذن وليست ماهية ثابتة أو ساكنة أو معطى ناجزاً حتى وإن كنا نتعامل معها، في حياتنا المعاصرة وخبراتنا المُعاشة،

---

٥٩. حسب الكتابات السياسية العربية التقليدية، يجري التمييز بين نوعين من السياسة: الدينية أو الشرعية، والسياسة من حيث هي كذلك، اي من حيث هي تنظيم للمجتمع. "فسياسة الدين ما أدى إلى قضاء الفرض، وسياسة الدنيا ما أدى إلى عمارة الأرض". ابن الحدّاد "محمد بن منصور بن حبيش". **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**. تحقيق ودراسة د. رضوان السيّد؛ (١٩٨٣). بيروت، دار الطليعة. ص ٦٢.
في حين أن ابن خلدون يعتبر أن "السياسة العقلية فتكون على وجهين، أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان على الخصوص (...)". (عبد الرحمن بن خلدون؛ **المقدمة**؛ الباب ٣، الفصل ٥١).

٦٠. بخصوص تحليل مفهوم السلطة من حيث هي علاقة، يمكن العودة، على سبيل المثال لا الحصر:
Jean-Marie Denquin. *Science politique*. (1985). Paris. P. U. F. p. p 131-133

كمعطى قبلي مسبق يتوجَّب علينا مواجهته والتعامل معه. وهكذا، في الوقت الذي تبدو فيه السلطة أنها العنصر الأساس في تفسير العلاقات الاجتماعية؛ فإنه قلَّما يُصارُ الى تحليلها من حيث هي بالضرورة واحدة من سيرورات الاجتماع البشري.

من المرجح أن الدولة، كل دولة على الإطلاق، هي موطن تناقض أساسي يمزِّقها بالقدر الذي يضمن تجددها أي تجدد شرعيتها وترسيخها. وهو التناقض القائم بين كون الدَّولة هي وعاء السلطة السياسية وإطار تجليها ومنظم جدليتها، من ناحية، وبين كونها رهان العمل السياسي والصراعات السياسية، من ناحية ثانية. والواقع أن السلطة السياسية هي مشكلة الدولة، وهي التي تضع شرعيتها في أغلب الحالات موضع البحث والمساءلة إن لم نقل الاستنكار والرفض، من حيث هي، كما أشرنا، ذلك الوحش السرطاني الذي يترعرع في جسدها ويتضخم على حسابها وينزع الى افتراسها ونهش جسدها كله. أكثر من ذلك، من البيِّن أن الصراعات السياسية التي تدور في إطار الدَّولة لا تكتفي غالباً باستهداف التحكم بالقرار السياسي والإمساك بمفاتيح السلطة السياسية فحسب، بل تتعدَّى ذلك الى تعريف الدَّولة نفسها وتحديد مضمونها الفلسفي أو الأيديولوجي والأخلاقي.

٣. مهما كانت بنية الدَّولة، ومهما كان حجمها أو أصلها أو جنسها أو مذهبها وعقيدتها المعلنة، فمن المرجح أن شرعيتها ترتبط أولاً بما تعنيه بالنسبة للجماعة التي تشكل إطارها البشري، أي بمعناها ومضمونها والفكرة التي تحملها الجماعة عنها. هكذا يكتسب الإلحاح المستمر الذي تظهره السلطة السياسية على شرعيتها وتأكيدها الدائم على ترسيخها ومراكمتها، وكسب موافقة النَّاس أو إقناعهم بأهليتها وبجدارتها بالتحكم بالقوة المركزية في المجتمع، يكتسب هذا الالحاح معناه الكامل في إطار ما سبقت إليه الإشارة باسم "سيرورة الشرعية". ولئن كان صحيحاً القول إن مشكلة الشرعية السياسية هي إحدى مشكلات الدولة المزمنة، فان من الصحيح النظر إليها من حيث هي المشكلة الأبرز إن لم تك المركزية في العمل السياسي ككل. فهي المشكلة المفتاحية التي تتصل بها مشكلة الاستقرار السياسي، أي مدى قبول الناس بحق السلطة السياسية في السيطرة وفي التحكم بسلطة القرار، أي في ممارسة وظائف السلطة.

لا تظهر الشرعية السياسية ولا تتوضَّح، كمشكلة، إلا حين تفقد الدولة في نظر جماعتها سمتها التمثيلية، أي صورتها بما هي معبِّر عن المصالح العَّامة للجماعة، وتخسر بالتالي مضمونها الرمزي وشحنتها المعنوية التعبيرية التي تجعل منها إطاراً يمثل وحدة الجماعة ولحمتها ومرآة هويتها أو شخصيتها الجمعية وصورتها عن نفسها في آن. ومن الظاهر أن ليس ثمة شكل من أشكال السلطة (بالمعنى الواسع لمفهوم السلطة الذي يتجاوز بكثير السلطة السياسية) يستطيع أن يحقق في بنيانه

بشكل كامل التضامن بين فكرة القانون (أي العدل والمساواة) وفكرة السلطة (أي القوة القاهرة)، سوى ذلك التضامن الذي يتحقق في مفهوم مؤسسة الدولة.

من الجلي أن الدولة هي المساحة الوحيدة أو الحيِّز الوحيد والموطن الوحيد الذي يجعل السلطة تبدو كما لو كانت مجردة، ويشحنها بطاقة هائلة من الدلالات الرَّمزية والمعنوية التي تتيح لها أن تُقدِّم ذاتها على أنها ترتفع عن الأهواء الإنسانية وتتعالى على المصالح جميعها. في الشرعية، تتسامى الدَّولة الى الدرجة التي تصبح فيها قوة الفكرة ذاتها.[٦١] وفي فقدان الشرعية، تتضاءل الدولة الى الحد الذي تغدو فيه العدو الذي يحاصر الجماعة ويقهرها، والسرطان الذي ينخر قواها ويتوجب استئصاله والقضاء عليه. وما بين قطبي ترسيخ الشرعية وفقدانها النهائي، يبدو العمل السياسي كما لو كان مسعى دؤوباً لغزو الشرعية وتأسيسها والحفاظ عليها في حالة اكتسابها، وذلك في نفس الوقت الذي يغدو فيه العمل السياسي كما لو كان، باستمرار، استكمالاً لا يتوقف لمشروعية هي، بحكم طبيعتها، ناقصة أبداً وتنزع أبداً نحو الاستكمال المستمر.

٤. هكذا تغدو الشرعية نزوعاً الى الاستكمال لأنها، بحكم طبيعتها، شحنة معنوية وطاقة رمزية، اي فكرة. وهي تشرع في الإفصاح عن فحواها وفي التعبير عن نفسها، كشرعية، اعتباراً من تلك النقطة أو الحد الفاصل بينها وبين ما هو غيرها، أي من تلك التخوم التي تدخل السلطة أو مكانة السياسي اعتباراً منها في حقل الشرعية. وهي لهذا السبب بالذات، على الأرجح، تحتل موقع القلب في العمل السياسي وربما مفصله ومحركه المركزي، من جهة، وتشكل أُسَّ هشاشة الدَّولة ونقطة ضعفها ومقتلها وكعب أخيل فيها، من جهة ثانية. بيد أن هذا يشرح ما قلناه قبل قليل من أن الصراع السياسي يتجاوز السيطرة على مركز الدولة وسلطتها، من حيث يستهدف، قبل ذلك، غزو المشروعية والاستحواذ عليها وتجسيدها. إنه صراع يحتل فيه الرمزي والمعنوي دور السلاح الإستراتيجي الثقيل في حرب هي، حسب طبيعتها، حاسمة ما دامت الرموز هي ميدانها.

ينبغي أن نتبع ما نقول بتوضيح فوري منعاً للبس هو دائماً محتمل حين يتعلق الأمر بالكلمات. فالمقصود بأن ميدان المعركة هو الميدان الرمزي هو وصف صورتها ما دامت الشرعية والصدقية (وهما متكاملتان) هما اللتان تحسمان غالباً أمر الصراعات السياسية وليس حجم المصالح فيها فحسب. بل يمكن القطع ايضاً بأن حشد القوى ورص الصفوف يرتبط كثيراً بالجانب المعنوي إن لم نبالغ ونقول إنه هو الذي يفصل فيه. وتكفي نظرة تحليلية موضوعية لنشأة الدول وانهيارها لتوضيح ما نقول. فحين

---

[61] Georges Burdeau. *L'Etat.* op. cit. p. 60.

تتآكل المشروعية يغدو التغيير ممكناً؛ وغالباً ما اكتسبت قوةٌ صغيرةٌ شرعيةَ السلطة البديلة التي تجعل منها قوة صاعدة تحظى بولاء النَّاس وبالتفافهم حولها وبمدها بالقوة. الأمر الذي يؤدي بدوره بالمقابل الى تفكيك السلطة القائمة بكل ما تملكه من حشود وإمكانيات هائلة.

لا تسقط الدول إلا لأنها طوِّحت بشرعيتها وخسرت بالتالي المبرر الوحيد لوجودها. إن الشرعية هي دم الدول وقوتها ونسغ حياتها الوحيد. وحين تُفْتَقَدُ الشرعية، وبسبب هذا الفقدان، تتفكك الدول وتنهار وتموت. وغالباً ما أدت القوى التي تشكل جسمها وآلة سيطرتها، من أجهزة ووحدات مسلحة عسكرية، الى أن تكون هي السبب المباشر لانهيارها وموتها والقضاء عليها.

والواقع أن كل سلطة سياسية تزعم أو تفترض حيازة شرعيتها بالاستناد الى الزَّعم بأن الاعتراف بها كسلطة قائم على تضافر عنصرين اثنين: حجاج عقلي بيانه ضرورة السلطة للاجتماع، وحكم قيمة أخلاقي أن السلطة خيرٌ بذاتها باعتبارها مكرَّسة للمصلحة العامة. هكذا تبدو الشرعية كما لو كانت الغطاء الذي يحصِّن التسويغ المعرفي والمعياري للسلطة السياسية ويشرحه في الوقت نفسه، من ناحية، وصورة أو وهماً بيانه تجسيد السلطة السياسية للقيم المفترض فيها أنها "بنَّاءة للتماسك الخلقي للمجتمع"، [٦٢] من ناحية ثانية. قد تشرح الفترات الثورية ما سبق ذكره بوضوح. فتطابق صورة القادة مع القيم المركزية للاجتماع تؤدي، في الفترات المحتقنة بشكل خاص، الى إعلاء شأن القادة بحيث يُنظر إليهم كما لو كانوا التجسيد الحي لمعنى الجماعة، أو كما لو كانوا الرمز الحي الذي يدُل على المستقبل. وفي هذه الحالة الخاصة، لا تستمد السلطة شرعيتها في نظر الجماعة من تعبيرها عن مصالح مادية محددة، بل من حيث هي "كلام الحقيقة، والتجسيد الحي للإرادة الجمعية" المقدسة. هكذا تبدو القيادة الثورية (والزعامة الملهمة) كما لو كانت "حامل المعنى" أو منتجه بعد أن عزَّت المعاني وانهارت المعايير، أو كما لو كانت هي نفثة الله المقدسة. [٦٣]

ما سبق تقديمه لا يمس، كما هو واضح، غير الجانب التعريفي لقضية الشرعية في السياسة. فالشرعية السياسية هي، كما ألمحنا، سيرورة بمعنى أنها ليست حالة ساكنة أو ماهية ثابتة ومعطى نهائياً لا يقبل الحركة ويجافي التغيير والتبدل. ومن الظاهر أن السياسة لا يمكن أن تكون شأناً اجتماعياً بالمعنى الواسع للكلمة من غير أن تكون صراعاً يدور حول الشرعية وبصددها ومن أجل الاستحواذ عليها. ولكي تكون مجالاً للعمل الاجتماعي ووسيلة لخلق التضامن العام داخل الجماعة ككل وشد أواصرها وتعزيز لحمتها، أي لكي تكون إطاراً جامعاً للعصبيات الدنيا الفئوية والمهنية

---

[62] Jean Lagroye. *Sociologie Politique*. (1991). Paris. Dalloz. p. 397.

[63] Pierre Ansart. *La gestion des passions politiques*. (1977). Geneve. p. 144

والمعتقدية وغيرها، فإن الدولة ينبغي أن تتسلَّح ب"مقدار" كاف من الشرعية، وبالأصح بشحنة كبيرة منها، تتيح لها وتؤهلها لأن تلعب دور الضَّامن والمنظم للعمل السياسي، من ناحية، ولأن تكون في الوقت نفسه عصبية عليا أي تتجرد وتتعالى على العصبيَّات الأخرى، وأن تبدو كما لو كانت حيادية، أي فوق السياسة، من ناحية ثانية.

ولئن كان استقرار الدولة يرتبط بشرعيتها، فإن حيازة الدولة على هذه الأخيرة يتعلق أولاً بقدرتها على أن تحقق التضامن والتوافق بين القوة والقانون، أي العدل والاستقامة والأخلاق.[٦٤] هذا يشرح السبب الذي من أجله يذهب عدد من الباحثين المعاصرين في العلم السياسي الى التأكيد على الجانب الخُلُقي في حيازة الشرعية. تعني الشرعية بالنسبة للألماني يورغن هابرماس، على سبيل المثال، الاعتقاد بأن بنى الإجراءات وحيثياتها والممارسات والقرارات والسياسات والوظائف أو رؤساء الدول "يتحلُّون بخصائص العدالة والاستقامة الخلقية"، وأن هذه الخصائص تدفع الى الاعتراف بهم، أي بشرعيتهم.[٦٥]

غير أن الشرعية السياسية هي قبل ذلك علاقة تاريخية تحمل في داخلها تسويغها أو مضمونها. فهي سيرورة، من جهة، ومشروطة في الوقت نفسه بحقلها الذي ينتجها، أي علاقة نسبية، من جهة ثانية. فهي تخضع لعلاقة اجتماعية أخرى تتضمنها وتشرطها هي علاقة العرض والطلب في المشروعية. فالشرعية تلبي أو تطمح الى أن تلبي الطلب الاجتماعي عليها، أي الحاجة الاجتماعية إليها. بل ويمكن القول إن كل

---

[٦٤] ربما لخَّص المرادي هذه القضية بوضوح: "يحتاج الوالي في ولايته إلى سياستين، ومن أهل بطانته إلى جنسين. سياسة وبطانة لتقوية ملكه، وسياسة وبطانة لجماله. وسياسة القوة أولى بالإيثار، لأنها إذا انحرفت زال الجمال. وقد تكون القوة من الجمال والجمال من القوة، ولكن الشئ يُنسب إلى معظمه." المرادي: **كتاب الإشارة إلى ادب الإمارة**. سبق ذكره. ص ١٤٩.

[65] Jürgen Habermas. *Zur rekonstruktion der Historischen Materialismus* (1976). Tr. fr. *Aprés Marx* (1986). Paris. p. 283.

وهي الفكرة نفسها تقريباً التي لم تكف الكتابات السياسية العربية التقليدية عن تكرار التأكيد عليها منذ البدايات الأولى في القرن الثاني للهجرة بخصوص "العدل أساس الملك" أو "العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان" (ابن الحداد: المرجع السابق: ص ٦٢).

وهو ما يقوله عبد الله بن المقفع: "جماعُ ما يحتاج إليه الوالي رأيان: رأي يُقوِّي به سلطانه وراي يزينه في الناس. ورأي القوة أحق بالبداءة وأولاهما بالأثرة: ورأي التزيين أحضرهما حلاوة وأكثرهما أعواناً مع أن القوة من الزينة والزينة من القوة لكن الأمر ينسب إلى أعظمه". عبد الله بن المقفع. **آثار ابن المقفع: الأدب الكبير** (١٩٨٩). بيروت، دار الكتب العلمية. ص ٢٥٣.

وبهذه المناسبة، يقيم يورغن هابرماس (في المرجع السابق (ص ٢٥٠-٢٥١، وفي مواضع أخرى) علاقة ترابط إيجابي بين الشرعية والحداثة السياسية، وفي الأصح النظم السياسية الحديثة، من ناحية، والتحوُّلات العامة، الاجتماعية والثقافية والمعيارية، من ناحية ثانية. فلئن كانت الشرعية، كما يقول، "هي إمكانية نظام سياسي من أن يحظى بالاعتراف به" من حيث هو كذلك، فذلك لأن النظم السياسية فقط هي التي تحتاج إلى شرعية. وهي لا تُطرح، كقضية، إلا حين تغدو شرعية النسق السياسي القائم قيد المساءلة والنقد. غير أن الشرعية هي مشكلة الدولة الحديثة فقط. ففي المجتمعات التقليدية السابقة على الحداثة، وهي التي يقوم نظامها الاجتماعي على القرابة، فان المشكلات السياسية التي تعرفها لا علاقة لها بقضية الشرعية السياسية.

مجتمع يحتوي على ما يمكن تسميته "حقل شرعيات" (سياسية وأدبية وفنية ورياضية وعلمية.. الخ) هو مثابة البورصة في الاقتصاد الرأسمالي التي يفترض في أن إيقاعها يكثف جدلية الطلب الاجتماعي على الشرعية. وبالمقابل، تخضع الشرعية كذلك للعرض. فحقل الشرعية هو أيضاً ميدان فسيح تجري في داخله منافسة حاسمة، تصفوية، بين المشروعيات التي تحاول جميعها أن تلبي الطلب الاجتماعي عليها، وأن تراكم من رأسمالها الرمزي فيه. وربما أمكن القول، باختصار، إن الشرعية السياسية صارت في عصر الدولة القومية الحديثة الى البورصة أقرب وأشبه: تنافس شديد وتصفية شديدة، والويل لمن خسر المنافسة. فليس البقاء للأفضل بالضرورة. غير أن هذا يمثل قضية أخرى أوسع تتصل بالديمقراطية وبالتوصيل الإعلامي وتتجاوز بكثير التخوم المحدودة لموضوع البحث الحالي.

ثم إن الشرعية السياسية تخضع لمجموعة متراكبة من المتغيرات التي تشكل في الوقت نفسه معيارها. فالفعالية والكفاءة في إدارة الشؤون العامة للمجتمع وفي تحقيق أهدافه ومثله وقيمه العليا، هما في الواقع متغيران يؤثران سلباً أو إيجاباً في ترسيخ شرعية الدولة ومن ثم في الاستقرار السياسي، وما ينجم عن ذلك ويتصل به من قدرة الدولة على التعبير عن وحدة الجماعة التي ترى فيها مرآة هويتها ورمزها وصورتها التي تعكس شخصيتها. بيد أن الفعالية والاستقرار هما، بدورهما، متغيران مشروطان بمتغيرٍ ثالث هو المُتغيِّر العقيدي أو الأيديولوجي. فما ينتظره أفراد المجتمع من الدولة ليس هو نفسه في المراحل والأوقات والظروف والأمكنة كلها.[٦٦] إن الفعالية هي في الواقع متغيِّر مشروط بالنظرة الأيديولوجية السائدة في المجتمع. وبسبب الأيديولوجيا لا تصبح الفعالية هي نفسها دائماً. وتدلنا قراءة التاريخ على أن نظرة المجتمع الى الدولة تتغير تبعاً للأزمنة والفلسفة السياسية السائدة التي تخضع، هي بدورها كذلك، للتعديل والتكييف و/ أو للتغيير المستمر. ففي الفلسفة الليبرالية على سبيل المثال، يميل الناس الى إبعاد الدولة عن المجتمع أو الى تضييق هامش تدخلها في شؤون الحياة العامة للمجتمع تضييقاً يكاد يبلغ حده الأقصى. ولا تغدو الفعالية والكفاءة في هذه الحالة غير ضمان العدالة والمساواة أمام القانون، ولا تتجلّى إلا في حماية النظام والأمن، وفي ضمان الحرية واستقلال المجتمع المدني وحريته في التعبير عن هذه الحرية.[٦٧]

من الطبيعي ألاّ تكون الفعالية هي نفسها في المجتمعات التي يتسع فيها طلبها من الدولة ليشمل توفير مجموعة كبيرة من الخدمات والوظائف التي تدخل حسب الفلسفة

---

[66] Jean Lagroye. op. cit. p. p 395-396

[٦٧] سعد الدِّين إبراهيم؛ مرجع سبق ذكره. ص ٤٠٩.

السياسية الليبرالية في دائرة المجتمع المدني فحسب. ومن الواضح أن الفعالية، وبالتالي الشرعية، لا تخضع للمعايير ذاتها في المجتمعات التي تنتظر في فلسفتها السياسية من الدولة القيام بتوفير الخدمات العامة كالطبابة والصحة والمواصلات وما شابه. ليست الشرعية واحدة في الأوقات والظروف جميعها. وأغلب الظن أن نظرية الشرعية السياسية كما صاغها هابرماس لا تغطي الحالة التي تتوخى تغطيتها في الأحوال كلها. وهو تعريف يكاد لا ينطبق إلا على الأنظمة ذات الطبيعة التاريخية الخاصة المستندة الى شرعية يمكن وصفها بالمتعالية: الدينية كالفاتيكان والسلطنة العثمانية، والعقيدية التي تفترض في نفسها امتلاك الحقيقة التاريخية والإنسانية كلها، كما كان عليه الأمر في النظم الشيوعية السابقة.

ثانياً: السيرورة الاجتماعية للشرعية السياسية

١. مهما كان أصل الدولة أو سبب منشئها وعلته الأولى، فإنها، حالما يُنظر إليها من حيث بنيانها أو طبيعتها، تتكشَّفُ مباشرة عن أنها الإطار الذي ينظم مجموعة علاقات السلطة القائمة في داخل المجتمع الذي يشكل جسدها البشري. إنها إطار، من حيث هي الحيِّز الذي تلتقي لديه وتتوازن في متنه علاقات القوى (أو موازين القوى). وهي إطار، من حيث هي الجسم الذي هو أوسع من أن يكون حصيلة إضافة (أو حاصل الجمع الحسابي) لمجموع العناصر التي تكونها وتشكل لحمتها، وتتجاوزها من غير ريب. فالدولة وحدة تتعالى في الوقت نفسه عمَّا لا تقوم دولة من غير توفره، أي علتها وسبب منشئها المكون. إنها حيِّز جغرافي، وهي إطار بشري، وجملة متشابكة من العلاقات. بيد أنها، كما كنا ألمحنا، فكرة، أي تصورٌ فيه من التجريد ما يتعالى على العناصر سابقة الذكر، من ناحية، وفيه من القوة ما يجعل من الدولة كياناً "حقيقياً" حتى وإن كان هذا الكيان يستعصي بحد ذاته على الحد والتعريف، من ناحية ثانية. فمنذا الذي يستطيع الزَّعم، كما يقول جورج بوردو في كتابه الدولة، أنه رأى الدولة أو يراها فعلاً[٦٨]؟ ثم أليست الدَّولة هي "الكائن" الذي لا يمكن التعرف عليه من غير ظله ونظيره وعنصره الأول الذي يثوي فيه كما تثوي الروح في الجسد، وهو السلطة؟ لئن شرح ما سبق ذكره حجم الفوضى الفكرية والخلط السائد في النظرية السياسية بين الدولة والسلطة، فهو يشرح كذلك لماذا لاتُرى الدولة، من ناحية وظيفية، إلا عبر السلطة.

ينبغي التأكيد على أن الدَّولة هي كذلك إطار من علاقات الشرعية إن لم تكُ هي هذه العلاقات نفسها. فالشرعية هي الفكرة (أو القناعة أو الإيمان والاعتقاد) التي تسبغ

---

[68] Georges Burdeau. *L'Etat*. op. cit. p. 13.

على الدَّولة "حقها" في التسلُّط (من السلطة) وفي احتكار ممارسة العنف "المشروع". وهي بدورها كذلك ما يجعل من الجماعة التي تضبط الدَّولة أُمورها وترسم مصائرها وتتحكم بها، تتجاوز عصبياتها الدُّنيا (العائلية، المهنية، الإثنية والدينية.. الخ) الى عصبية عليا، كلية أو جامعة (وطنية أو قومية أو معتقدية/ أيديولوجية): تلك العصبية التي تجعل من الدولة من حيث هي منظم لعلاقات السلطة كياناً مقبولاً من قبل الجماعة، إن لم تجد فيه المعبِّر عن هويتها وشخصيتها الجمعية الجامعة. إن الدَّولة هي الإطار الذي تثوي السلطة السياسية فيه وتتجلى في كيانه، وتفصح عن فحواها في داخله.

يجدر التريث هنا. فما سبق تقديمه لا يغطي كما هو بيِّن، سوى جانب واحد من جوانب الشرعية السياسية هو الجانب المعتقدي و/ أو المعنوي. ولا يخفى أنه من غير الممكن اختزال الشرعية في السياسة الى إيمان، أو فكرة مجرَّدة ساكنة ومعزولة ومطلقة، بجدارة السلطة الثاوية في الدَّولة. فلا السلطة السياسية بالحالة المتعالية عن سياقها، حتى وإن بدت أو قدمت نفسها من حيث هي كذلك؛ ولا الشرعية السياسية، بدورها، تخرج عن مكنونها الذي هو أقرب ما يكون الى ما يمكن أن نسميه تسمية مستعارة من بيير بورديو باسم "حقل الإنتاج الرمزي"، وهو، باختصار، الحركيات الاجتماعية بتوتراتها وإيقاعاتها العامة. وأكاد أميل الى الاعتقاد بأن الشرعية السياسية ربما كانت هي الشرعية الوحيدة من بين الشرعيات الاجتماعية العديدة جميعها التي لا يمكن، بأية حال من الأحوال، اختزالها الى مجرد علاقة بين سلطة وجماعة أو بين حكام ومحكومين فحسب؛ في الوقت الذي يتعذَّرُ فيه إخراجها من إطار هذه العلاقة أي من بنيتها العلائقية وبالتالي من طبيعتها كسيرورة.

غير أن مشكلة الشرعية السياسية لا تبدأ في الإفصاح عن مضمونها، أي عن نفسها كمشكلة، إلا حين توضع شرعية السلطة السياسية ذاتها قيد المساءلة أو في الأصح قيد الاستنكار والنقد الرافض. فحين تخسر السلطة السياسية للدولة ما تمثله في أذهان الجماعة التي تدير شؤونها و/ أو تتحكم بها وتقرر مصيرها، تخسر صورتها التمثيلية، أي تخسر ذلك العنصر المعنوي أو الرمزي الذي يجعل من الجماعة ترى في السلطة السياسية للدولة أنها تمثِّل هويتها أو شخصيتها الجمعية أو، حسب المفهوم المعياري الذي استندنا إليه في بناء هذه الدراسة (وهو مفهوم الإدارة الجمعية للنظام العام) من حيث هي إطار (أو تضامن أعلى وعصبية جامعة أو عامة) تلتقي عنده وتتقاطع، وفي الواقع تتوقف لدى تخومه التضامنات أو العصبيات الدنيا التي تملأ جسد الجماعة، كل جسدها.

٢. هكذا تغدو الشرعية السياسية سيرورة اجتماعية تندرج في أُسَّ بناء الجماعة ولحمة من لحماتها. وهكذا يغدو فقدانها سيرورة من سيرورات تفككها ووهن

أواصرها وتضعضع بنائها وانهيار أسسه التي تنذر بانفراط عقد الجماعة وربما بانفجارها من الدّاخل. إن خسارة الدولة لشرعية سلطتها يعادل، في حال استمرار السلطة السياسية في الوجود غصباً عن إرادة النّاس ورغماً عنهم أي بالعنف العاري وبالاستبداد والقهر، يُعادل فقدان الجماعة للعنصر الذي يجمعها ويوحدها ويعزز لحمتها التي هي دائماً هشة وبحاجة مستمرة للتعزيز.

إن العصبية العليا أو الإرادة الجمعية العامة للنظام التي تتعزز بالشرعية السياسية وتتعضّد فيها، هي أكثر من علاقة سياسية بين السلطة والجماعة. إنها سيرورة اجتماعية (أي تاريخية)، معقدة (أي كثيرة العناصر)، ومتطورة (أي متحركة ومتغيرة وغير مستقرة على حال). وهي لا تنتج التعاضد الاجتماعي في التاريخ فحسب، بل تلعب ما يشبه في علم الميكانيك دور صمّام الأمان الذي يضمن للعصبيات الدنيا أن تعبّر عن نفسها من خلالها.

نأمل أن نتمكن من تطوير فكرتنا بخصوص العلاقة بين سيرورة انهيار الشرعية السياسية للدولة و/ أو لسلطتها، وانهيار وحدة الجماعة وانزلاقها نحو توليد شروط انفجارها من الدّاخل وغرقها في العنف والتوحُّش، في موضع آخر. سنكتفي بالقول هنا إن غياب الشرعية السياسية وعجز الجماعة لأسباب عديدة وخلال فترة طويلة، عن توليد سلطة شرعية بديلة ينتج الشروط الضرورية، وربما الكافية، لفقدان الجماعة لما أسميناه الإرادة الجمعية للنظام العام أي للتضامن العام وللّحمة العامة؛ ويؤدي الى أن تُخْتَزل الدولة من عنصر لحم للجماعة، والى أن تتحوّل من صمام أمن الى عنصر تفجير للعصبيات الدنيا التي تُشكِّل جسد الجماعة ونسيجه. نقول، تنفجر الجماعة إذ تتحول الدولة وسلطتها الى عنصر تفجير والى قنبلة موقوتة في جسدها ما دامت تقلصت الى واحدة من العصبيات الدنيا وطرفاً من أطراف الحرب الأهلية التي هي كامنة فيها كمون الدّفع في البخار المضغوط. يكفي مثال ما يجري في يوغسلافيا السابقة لتوضيح ما نقول لمن لا يريد أن يرى في الأوضاع المشرقية العربية ما هو صارخ البرهان.

في الأوضاع الخاصة الشبيهة بالأوضاع العربية اليوم، والتي يتحول فيها جهاز السلطة السياسية الى ما يشبه الوكالة الخاصة برجال السلطة وبالناس المقربين منهم (حزب السلطة، أجهزة الأمن السرية، حاشية السلطان، أقارب المتنفذين أو أفراد العائلة أو العشيرة أو الطائفة)، تفقد الدولة دور المحامي العام الذي يتطلب الأمر منها أن توفره، تتقلّص الدولة؛ وتتحوّل في نظر الجماعة أو أكثريتها الى خطر يُهددها في حياتها ومصالحها وأمنها. وتنزلق الجماعة كلها الى وضع هو الى التمزق والانفجار أقرب. تصبح وحدة الجماعة في خطر، وذلك لأن الدولة تفقد فكرتها المركزية الكامنة في تعاليها وحيادها، من جهة، وتختزل الى الدرجة القصوى ما دامت أصبحت في

نظر النّاس على الأقل وكالة خاصة بفئة معينة يمكن لباقي الأفراد تيميزها وتحديدها والتعرف عليها وعلى أفرادها من غير عناء. إن انعدام الأمن أو الشعور بانعدام الأمن على الأقل وإدراك الناس لهشاشة أوضاعهم ولانكشاف ظهرهم، تدفعهم الى أن يخلقوا فيما بينهم عصبيات جديدة تُعوِّض الخلل الحاصل، وتوفر التوازن المفقود: ينتجون وكالاتهم الخاصة التي تضمن لهم أمنهم، أو يأملون ضمان هذا الأمن عبرها ومن خلالها.[٦٩]

٣. ومن غير البحث في مصادر الشرعية التقليدية في التراث التاريخي العربي/ الإسلامي، لاشك أن القضية (أو القضايا) المطروحة الآن هي القضايا المتّصلة بالشرعيات السياسية في الدول العربية الحديثة. وأغلب الظن أن النظم العربية القائمة تعاني اليوم، ربما أكثر من أي وقت مضى، من أزمة شرعيات سياسية تزداد حدة مع تفاقم الأزمة العربية العامة التي تزداد تفاقماً مع الأيام. بل إن أزمة الشرعية السياسية في البلدان العربية هي ذات مظاهر أو أبعاد خاصة قلما عرفتها مجتمعاتنا عبر تاريخها الطويل. تكمن مشكلة الدولة العربية الى هذا الحد أو ذاك وبدرجات متفاوتة تبعاً للحالة هنا وهناك، في هذه الشرعية المفتقدة أو الناقصة،[٧٠] وما ينجم عنها ويترتب عليها من نتائج هي من غير جدال خطيرة الشأن على قيامها بوظائفها كدولة، أي كإطار، كما قلنا، يمثل وحدة الجماعة وهويتها في الزمان والمكان، أي في التاريخ. إن فقدان الدولة لهذا العنصر الإضافي المتعالي، أي فكرتها كدولة، من ناحية، وفقدانها للإجماع، أي للرضا والقبول بها من قبل الجماعة التي تخضع للسلطة التي تحتوي عليها (أي عدم توفر ما يسميه جان جاك روسو العقد الاجتماعي)، من ناحية ثانية، وما يترتب على هذا الفقدان من خسارتها لمبررها كدولة أي فقدانها للعنصر المركزي الذي يسوغ قيامها بوظائفها في نظر الجماعة التي

---

[٦٩]. يستند روبرت نوزيك الى الفرضية التالية: إن شرعية الدولة مستمدة من مدى قدرتها على أن تلعب دور الوكالة العامة (المدافع أو المحامي العام) المتكلفة في الدفاع عن افراد المجتمع كلهم وعن فئاته المختلفة جميعها. فلكل الحقُّ في الدفاع المشروع عن الذات في مواجهة الآخرين. والدولة لا تصبح شرعية، كما يقول، إلا في حالة ما إذا تعامل معها الأفراد جميعهم على أنها الوكالة الخاصة بكل منهم في الدفاع عن نفسه وعن مصالحه. وحين يتعذّر ذلك، يغدو مشروعاً في نظر الأفراد أن يشكلوا وكالاتهم الخاصة التي تضمن لهم امنهم او يأملون ضمانه عن طريقها. لا تفقد الدولة بذلك شرعيتها فحسب، بل تتحول إلى خطر يهدد جزءاً من أفراد المجتمع، ومصدر لانقسامه. أنظر:

Robert Nozick; *Anarchy, State and Utopia* (1974). New York. Basic Books. TR. fr. *Anarchie, Etat et Utopie*. (1988). PUF. p. p 153-155.

ولو وظفنا مفهوم العصبية الخلدوني في هذا السياق (وهو بالمناسبة مفهوم يحظى حالياً في أوساط العلوم الاجتماعية والإنسانية بأهمية متزايدة)، لقلنا إن الدولة تتقلص إلى واحدة من العصبيات العديدة التي تشكل جسم الجماعة الفسيفسائي، وتغدو مصدراً من مصادر انهيار وحدتها وتفكيك لحمتها، التي هي كذلك سيرورة تاريخية أي هشة وقلقة ما دامت في حالة تكوُّن مستمر. تغدو الدولة خطراً على الجماعة، من جهة، ومبرراً لإنتاجها لعصبيات أخرى بديلة هي، بالنسبة للحالة العربية، العصبيات الطائفية، من جهة ثانية.

[٧٠] سعد الدين إبراهيم. المصدر نفسه؛ ص. ٤١١– ٤٢٨.

تسوسها والذي هو مبرر ولاء الجماعة وطاعتها، هي على أغلب الظن الأعطاب المركزية التي تعاني منها الدولة العربية وكذلك الحياة السياسية العربية اليوم.

ليست النخب الحاكمة العربية هي التي تعاني أزمة الشرعية فحسب؛ ليس الحاكمون وحدهم هم الذين يعيشون أزمة ثقة، وشرعية بالتالي، بعد أن فقدوا جميعهم تقريباً الصورة الضرورية لكل حكم من عدل وأمانة ونزاهة وترفُّع عن الغرض والهوى. فما هو مطروح على بساط البحث والمساءلة، أي النقد وفي الحالات القصوى الاستنكار والاحتجاج والرفض، هي الدولة من حيث هي كذلك. وأغلب الظن أنها حالة خاصة من حالات تآكل الشرعية السياسية لم يواجهها العمل السياسي العربي طوال تاريخه، ولم تعرفها الذاكرة الجمعية في الحيِّز الحضاري العربي- الإسلامي.

بفقدانها للعصبية العليا، العصبية الجامعة، لا تغدو الدولة ممثلاً لهوية الجماعة وخصوصيتها و/ أو شخصيتها الوطنية، بقدر ما تصبح عنصر تفتيت لهذه العصبية، وحافزاً للتخلي عنها وللبحث عن الهوية المتآكلة في العصبيات الدنيا. وبدلاً من أن تكون هذه العصبيات الدنيا مصدراً من مصادر ثراء الشخصية الجماعية، تبرز العصبيات الدنيا كعصبيات وحيدة ممكنة. تنفجر الجماعة من داخلها، وتُختزل الدولة وتتقلص الى الحد الذي تصبح هي بحد ذاتها واحدة من العصبيات التي تكوِّن النسيج الاجتماعي العام للجماعة البشرية وليست العصبية الجامعة فيها. تصبح الدولة عصبية، أي طرفاً من أطراف الصراع وحافزاً على التصارع في آن. تغدو قوة عارية. تتكشف عن وثنيتها وتتحول الى قوة تمزيق. باختصار، تفقد الدولة وظيفتها كمرآة تعكس هوية الجماعة وشخصيتها. تصبح مرآة مقعَّرة لا ترى الجماعة فيها بالتالي سوى عاهتها وعطبها الذي يجدر استئصاله والبحث من خارجه عمّا يشكل مساحة الأمان الضرورية للجماعة. هكذا تختزل العلاقة بين طرفي الدولة الرئيسين (السلطة والجماعة) وتتحول الى علاقة قهر بين حاكم (ملك عضوض بلغة العرب القدماء) ومحكوم (مغلوب على أمره، مضهد ومقهور).

هكذا تصبح العلاقة المركزية أو السائدة أو البارزة بين طرفي العلاقة ذات طبيعة خاصة، أي يصبح الاستبداد هو العلاقة الوحيدة القائمة، بكل ما ينجم عن هذا ويتفرَّع عنه من مواكب ما أسماه عبد الرحمن الكواكبي طبائع الاستبداد: النفاق والوشاية وتكميم الأفواه وخنق الحريات والتجهيل. [٧١] ونضيف الى ذلك ما نسميه

---

[٧١] "الاستبداد يُضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحيُّل والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس... وينتج من ذلك أنه يربي النّاس على هذه الخصال". عبد الرحمن الكواكبي؛ **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**.
يذهب عبد الرحمن بن خلدون أبعد من ذلك بكثير؛ فهو يربط ربطاً وثيقاً بين الاستبداد وفساد العصبية والانهيار: "فإن الملك إذا كان قاهراً، فاحشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والخديعة فتخلقوا بها، وفسدت ضمائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن

سيطرة "الحقائق" الكلية أو المطلقة (أي العمى الأيديولوجي)، أي باختصار الانزلاق نحو التمزق ودرك الانحطاط.

من غير المشكوك فيه أن الدافع الأساسي الذي يثوي خلف ما يحث نفراً من المثقفين العرب على الترويج لفكرة المستبد العادل هو بالضبط الاستنكار لهذه الشرعية الناقصة التي يرجعها الأستاذ عادل حسين الى ما يسميه، حسب لغته الأنيقة، باسم "غياب المشروع الحضاري". ولا ريب أن الأستاذ عادل حسين قد روّعه كما يروّعني ويروع كثيرين غيري ما يعايشه من مظاهر الانحطاط الذي يسم الوضع العربي الراهن. وهو، مثله في ذلك مثل كثيرين غيره من المثقفين العرب الجادين، تحكم تفكيره وتسيطر على هواجسه كيفية الخلاص من هذا الوضع البائس وعوامله وعناصره المؤسسة. فالانحطاط كبير في الواقع، ومظاهره ماثلة أبداً. ويكابد الوضع العربي العام من أزمة انسداد أو انغلاق وخيمة الوقع، خطرة النتائج، تتجلى على صورة سلسلة تكاد لا تنتهي من الاختناقات أو الاستعصاءات التي تبدأ بالسكن ولا تنتهي بالتعليم والصحة والمواصلات والغذاء وتوفُّر فرص العمل. ومن الواضح أن شبكة الاستعصاءات الدنيا تصبح هي بدورها مكوِّناً من مكوِّنات الانسداد العام وبعداً من أبعاده. ذلك أن الانسداد العام هو في حقيقة أمره وجوهره أكثر من حاصل الجمع الحسابي أو الميكانيكي لهذه الانسدادات الدنيا. إنه ما يتجاوز المجموع العام من حيث هو في الوقت نفسه سمة كبرى تتمظهر في الأزمات الدنيا وتعبر عن نفسها من خلالها.

وأغلب الظن أن المشكلات العربية اليوم هي من التشعب والتنوع والكثرة والتعقد ما يخلق الأرضية الموضوعية لاختلاف وجهات النظر وللتعدد في الآراء وللانقسام في تحليل الأوضاع العربية وفي التضارب في المشروعات التي تطمح الى فك الانسداد ووقف مسيرة التدهور. وبمقدار ما قد يشكل الانقسام والاختلاف والتنوع ظاهرة صحية تحفز الهمم وتعبئ الطاقات وتخلق مناخاً صالحاً للحوار وللسجال البناء ولتطوير الآراء وتعميقها وتحسينها وتكييفها، فإن الانقسام في ظروف الأزمة الحالية وفي إطار الشروط الراهنة وانتفاء الحرية وغياب الحوار، قد يؤدي الى أن يصبح مصدراً للبلبلة وربما أداة من أدوات التحجر والانغلاق والتزمت والتعصب، أي نفي الحوار والزعم بامتلاك الحقيقة وباحتكارها وكذلك السعي لفرضها على الآخرين.

يتطلب الأمر التأكيد هنا على أن أزمة الكلمات المستخدمة وغموض المفاهيم التي تعبر عنها وعدم تحديدها، بل والمجانية الظاهرة في استعمالها وتداولها، تعبر قبل ذلك كله عن انعدام الحوار كما قلنا وانقطاعه (كيلا نقول التزمت والتعصب والثبات في

الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات.. وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية.. ". (عبد الرحمن بن خلدون؛ **المقدمة**؛ الباب الثالث، الفصل ٢٤).

المواقف وعدم التزحزح عنها باسم الحوار والنقاش)، قبل أن تكون وجهات نظر متنوعة بخصوص موضوع محدد. ومن الواضح أن القاموس المستخدم والمتداول لدى منتجي الأفكار ومروجيها في بلادنا العربية هو قاموس غير محدد المضمون على الإطلاق. ومن ذا الذي بمكنته التأكيد على أن مصطلحات مركزية أو مفتاحية في جل الكتابات إن لم نقل كلها (شخصية جمعية، دولة، سلطة، ديمقراطية، طائفة، نهضة.. الخ) هي مصطلحات محددة أو متفق عليها لدى جمهرة المثقفين والعاملين في الحقل الثقافي و/ أو السياسي و/ أو حتى واضحة؟

وما دام الأمر كذلك، فمن الواضح أن المثقف العربي الجاد أو المجتهد هو المثقف الذي يخوض معركته اليوم، من بين ما يخوض، في إطار المفاهيم أو المصطلحات المفتاحية الأساسية. ينبغي الاجتهاد إذن لكي نستطيع أن نتحاور. ولا يمكن التحاور إلا إذا وسعنا من دائرة المفاهيم المتفق عليها والمصطلحات المتواضع عليها أي التي يجمع المثقفون على ماتشير إليه وتدل عليه، وليس على مضمونها فقط بطبيعة الحال.

ثالثاً: تجليات الشرعية

١. أرجأت خصيصاً البحث في مصادر الشرعية السياسية، وذلك لسببين: يتصل أولهما بطبيعة الموضوع المركزي لهذا الفصل، وهو تفحُّص فكرة المستبد العادل كما تتجلى لدى عدد من المثقفين العرب. في حين يتعلق ثانيهما بطبيعة موضوع مصادر الشرعية السياسية من حيث هي كذلك. وربما كان عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في تصنيفه الشهير للشرعيات الى ثلاثة أنماط كبرى هي التقليدية والكاريزمية (الزعامة الملهمة) والعقلانية هو، حتى اليوم على الرجح، أكثر التصنيفات رواجاً وانتشاراً بين أوساط الدّارسين. ويستطيع المستزيد العودة إما الى كتابات فيبر بهذا الخصوص، وهذا هو المفضل، وإما الى الكتب الدراسية التي تشرحه إن تعذّر.

بيد أن ما نود الإشارة إليه من ذكر هذا التصنيف الفيبري هو الجزء الذي يتصل اتصالاً مباشراً بمفهوم المستبد العادل، ونقصد بذلك الشرعية الكاريزمية أو الزعامة الملهمة. باعتبار أن نموذجه، حسب ملامح صورته التي تطغى على محتوى الدّعوة المحبذة له، كما لاحظنا في الفصل السابق، هو شديد القرب، كما تشير القرائن كلها، من النموذج النمطي الذي يخطه المفكر الألماني لشرعية الزعامة الكاريزمية، الزعامة الملهمة.

ومع ذلك، فإن تجليّات الشرعية السياسية، أو الشرعية في مجال العمل، هي شأن آخر يتجاوز بكثير رغبات المثقفين و/ أو نواياهم ووصفاتهم الإصلاحية الطموحة. فالشرعية السياسية ليست فكرة أو قناعة فحسب. وهي لا تتوقف لدى تخوم

تأسيسها والاقتناع والإيمان بها من قبل المجتمع وفي الصحيح من قبل أكثرية أفراد المجتمع الذي تدير شؤونه. فالشرعية السياسية تعبر عن نفسها وتتجلّى بواسطة مجموعة من المظاهر يمكن تصنيفها واختصارها الى مجموعتين اثنتين مترابطتين ترابط تكامل وعلى الأرجح ترابط تلازم وتداخل واقتران. تتمظهر المجموعة الأولى على صورة طائفة متنوعة من التعبيرات الدالة على الولاء والقناعة والموافقة على شرعية السلطة؛ في حين تعبر المجموعة الثانية عن مكنونها وعن ذاتها عن طريق طائفة قد تكون كبيرة الى هذا الحد أو ذاك مما كان يسميه الكتاب العرب رسوم الملك: المظاهر الخارجية والإشارات التي تلح فيها الدولة وتعبر من خلالها عن شرعيتها. يمكن المضي قدماً في تصنيف تجليات الشرعية الى ما يشبه الأبواب والفصول والفقرات في سجل الشرعية السياسية الضخم. غير أنه تكفينا الإشارة هنا الى أنه يرتبط بالشرعية عالَمٌ كامل من الطقوس والرموز ومن العلامات الخارجية التي يمكن رؤيتها وفهم رسائلها المباشرة التي تتوخى تبليغها. ولا يخفى في هذا الصدد أن الوظائف التي تحققها "طقوس" الشرعية السياسية هي، على تكاملها وتعددها، قابلة للتصنيف هي بدورها كذلك الى عدد من الوظائف التي تختلف تبعاً لدرجة شرعية السلطة المعنية (وربما الدولة في بعض الحالات الخاصة). فثمة ما يمكن النظر إليه على أنه يمثل رموز الشرعية المستقرة، وهي رموز تتوضح فيها القوة ليس كمظهر من مظاهر السلطة فحسب، بل قبل ذلك كناتج مباشر للشرعية وكواحدة من ثمراتها. تتصرف السلطة في هذه الحالة تصرف الواثق المطمئن الذي لا يشوب شرعيته وَهَن أو نقص، ولا ينازعه فيها منازع. وتبرز الى جانب رموز القوة وطقوسها رموز العدل والسلم والاستقرار.

في حين أن الشرعية القلقة أو المتآكلة أو المفقودة تعبر عن نفسها وتميل الى توظيف طاقم من الرموز والطقوس والإشارات التي لا تستهدف أساساً التعبير عن الشرعية، كما هي الحال لدى النمط سابق الذكر ذي الشرعية المستقرة، بل غزو الشرعية أو استكمالها. وتنزع السلطة في هذه الحالة الثانية الى التأكيد على الجانب التسلطي، أي على القوة العنفية القاهرة من حيث هي كذلك. ومن الجلي أن الإقناع بالشرعية هنا لا ينصبُّ على اكتسابها بالطريقة ذاتها التي توظفها الشرعية المستقرة أو الراسخة، وهي الإظهار، وتقوم بالتالي بتعزيزها أو بترسيخها وبمراكمتها.

غير أن الشرعية هي علاقة تنزع الى التعبير عن نفسها وعن الإفصاح عن مضمونها من حيث هي كذلك، أي من حيث هي "حق" في مجالها نفسه الذي هو فكرتها أو طاقتها المعنوية التي لا تقوم من غيرها. وأغلب الظن أن الشرعية السياسية، حالما تستأنس في نفسها شحنتها المعنوية التي تحتوي عليها، اي حالما تعي ذاتها كشرعية، تبدأ في تأكيد حقيقتها من حيث هي كذلك. نقول، تبدأ الشرعية في التعبير عن ذاتها،

كما قلنا، اعتباراً من النقطة الفاصلة بينها وبين ما هو عداها، أي بدءاً من تلك التخوم غير الملموسة وغير المرئية وغير المتعينة التي اعتباراً منها تدخل السلطة السياسية في عالم ما هو شرعية سياسية.

الشرعية إذن هي حركة أو سيرورة تستكمل تحققها في التاريخ؛ ويعبر نزوعها الى الإفصاح عن مضمونها عن حاجتها الداخلية الى الاستكمال أي عن نسبيتها، والى أنها لا تصبح شرعية ولا تترسخ إلا إذا أكدت ذاتها وأفصحت عن مكنونها كشرعية. يمكن لنا اللجوء الى التشبيه من أجل توضيح فكرتنا. فالمقابلات التي يجريها رجال الصحافة مع السياسيين أو المثقفين وبحثهم عنهم هي دلالة على شرعية السياسيين وعلى رأس المال المعنوي أو الرمزي في سيرورة شرعيتهم. لكن المقابلة تصبح، فور إجرائها، اعترافاً بالشرعية، ودلالة إضافية عليها، و"كمية" من رأس المال المعنوي ينضاف الى زاد السياسي منه: إنه "يزداد" شرعية. هكذا تغدو الشرعية فكرة أو طاقة وشحنة معنوية تتجلى في التعبير عن نفسها وفي الاعتراف بها لكن بشكل مزدوج. فهي لا يمكن أن تكون شرعية إن لم تحظ بالاعتراف بها، من ناحية، وإن لم تعبر عن نفسها أي إن لم تعترف هي نفسها بنفسها كشرعية وتصرفت من حيث هي كذلك، من ناحية ثانية.

٢. ليست الشرعية السياسية إذن ناتجاً أو خلاصة نهائية ومعطى ناجزاً أبداً، بمقدار ما هي علاقة تحمل في داخلها تسويغها الذي هو في الوقت نفسه مضمونها ذاته. وحين نقول إنها علاقة تسوغ نفسها بنفسها فهذا لا يعني أننا نقصد بذلك أنها علاقة ثابتة أو نهائية. إنها علاقة تاريخية بمعنى أنها سيرورة، من جهة، ونسبية ومشروطة، من جهة ثانية. وحين نقول إن الشرعية هي علاقة مشروطة، فباعتبار أنها تخضع لعلاقة اجتماعية أخرى هي علاقة العرض والطلب الاجتماعيين بخصوص الشرعية السياسية. فالشرعية السياسية هي ظاهرة اجتماعية وتعبر عن الحاجة الاجتماعية أي الطلب الاجتماعي عليها. وتميل الأوضاع الاجتماعية الى توليد حقل أو مجال يُتاحُ فيه للمشروعات المختلفة (السياسية، وكذلك الأدبية والفنية والعلمية والرياضية،.. الخ) التعبير عن "طبيعتها" والتنافس للاستحواذ على المشروعية أي على الاعتراف بها وتلبية الطلب الاجتماعي الماثل. بيد أنها تخضع كذلك للعرض. فهناك تنافس واسع في المشروعيات السياسية تحاول جميعها أن تلبي الطلب الاجتماعي عليها. غير أن هذا التنافس هو بالضبط جوهر العمل السياسي في العصور الحديثة وفي النظم الديمقراطية، النظم المفتوحة، بشكل خاص.

هناك علاقة واضحة بين الشرعية وتكوين ما كنا أطلقنا عليه اسم "الإرادة الجمعية للنظام العام"، التي هي الى المفهوم الذي أطلق عليه جان جاك روسو اسم العقد الاجتماعي أشبه وأقرب، ولكن منظوراً إليه من حيث هو سيرورة، أي حركية تتكامل

وتكتمل وتتجلى في التاريخ. وفي الواقع، فإن الشرعية في الدَّولة الحديثة، الدولة الديمقراطية، ترتبط أكثر ما ترتبط بالمعارضة السياسية وبالحظوظ الواقعية المتاحة لها لممارسة العمل السياسي: بمقدار وبدرجة الإمكانية الواقعية المتوفرة أمام النخب الاجتماعية لتداول السلطة ولانتقالها بطريقة منظمة ومقننة ومتفق عليها في إطار الدستور والقوانين العامة، أي من غير أزمات حادة وانقطاعات مفاجئة وغالباً دموية ومدمرة. ولئن كان صحيحاً القول إن حصول المعارضة على حق الاعتراض والتنظيم والتنافس لا يشكل بحد ذاته، ومن حيث هو كذلك، دليلاً كافياً على ديمقراطية الدولة أو حداثتها، غير أنه ربما كان يمثل في ظروف خاصة معينة، مصدراً قوياً من مصادر شرعية السلطة في داخل الدولة ذاتها. يمكن أن نشير للبرهنة على ما نقول الى تلك المراحل الساخنة الفاصلة بين حقبة وأخرى. فبعد الحروب الخاسرة بشكل خاص، وفي المراحل الانتقالية التي تعقب سنوات طويلة من القمع والعسف وتغييب الحريات العامة وتعليق الدستور.. الخ، فإن مجرد الاعتراف بوجود المعارضة السياسية قد يكون بحد ذاته مصدراً من مصادر الشرعية السياسية أو معزِّزاً لها، حتى لو كانت هذه الشرعية مؤقتة وعابرة ما دامت لا توفر بطبيعة الحال أي حد من حدود الديمقراطية ومضمونها.

٣. يجدر أن نتبع ما نقول بتصحيح فوري. أغلب الظن أن الشرعية السياسية ربما كانت إحدى المشكلات المركزية المتعلقة بممارسة السلطة لوظائفها في العصور الحديثة. ففقدان السلطة لشرعيتها في أنظار مجتمعها تجعل منها أسيرة البحث عنها وما ينجم عن ذلك من مشكلات قد تفوق بكثير جداً فقدان الشرعية من حيث هو عطب مركزي من أعطاب السلطة. فمعرفة الحاكمين لهذا العطب يدفع بهم الى الوقوع في مهاوي عطب إضافي. فغالباً ما يؤدي السعي الى استدراك العطب أو تجاوزه الى ادعاء السلطة بامتلاك الشرعية والتمظهر بمظهر الواثق من شرعيته وأهليته في الحكم. بيد أن ضعف السلطة يكمن بالضبط في فقدانها للشرعية ولحق الحكم في نظر جلِّ المجتمع. يصبح العطب مركباً حالما تلجأ السلطة الى التظاهر بالشرعية والى اللجوء الى نظام الرموز الذي يشير الى ذلك. إن الشرعية ليست نظاماً من الرموز فحسب. وهي، مثل الحرية والعدالة والكرامة، لا تقبل التجزئة ولا تخضع للقياس الكمي. إن الشرعية هي فكرة واعتقاد وقناعة شعبية بجدارة الحاكمين باحتلال موقع القرار ومركز السلطة السياسية. هذا يشرح لماذا تلجأ النظم المستبدة وغير الشرعية في العصور الحديثة الى التظاهر بشرعية شكلية: اللجوء، على سبيل المثال، الى تنظيم انتخابات صورية والى تزويرها في الوقت نفسه. بل إن مجرد اللجوء الى الانتخابات والتظاهر بعد ذلك بامتلاك الشرعية يصبح بحد ذاته كشفاً إضافياً لعدم شعبية الحاكمين والى تعرية ما يستهدفون إخفاءه وانكشاف نظام العلاقات الرمزي في سلوكهم. نقول، لا يؤدي السعي الى تدارك العطب إلا الى استفحاله وافتضاح أمره

وكشف مكنونه، وغالباً ما أفضى الى عكس ما يُرجى منه: تآكل إضافي للشرعية وتوليد الحفائظ والغضب والكراهية ما دام يدخل في باب الغش والتزوير.

يستحسن التمييز في إطار الشرعية بين صنفين واسعين منها هما شرعية الدولة من حيث هي كذلك، من ناحية، وشرعية السلطة السياسية في داخل الدولة، من ناحية ثانية. وهو تمييز نعتقد أنه ضروري من أجل وضع الشرعية في دائرة الضوء. وبهذا الخصوص، تمدنا الأحداث الجارية في أوروبا الشرقية والوسطى بأمثلة بالغة الدلالة. نكتفي هنا بمثال الاتحاد السوفييتي السابق. فحالما تغيرت عقيدة الدَّولة، وأُعلن عن التخلي عن الشيوعية وعن فشلها وانهيارها، وعن تبني عقيدة السوق الحرة والاقتصاد الحر، انهارت رموز شرعية الدولة الشيوعية مع انهيار وظائفها، وفقدت معانيها أو شحنتها المعنوية التي كانت تحمل حتى وقت قريب مضى مدلولات بالغة الفعالية والتأثير، وانكشف مضمونها المُفارق أو المتناقض مع الشرعية الجديدة الصاعدة.

تبدأ الشرعية من نقطة هي في الوقت نفسه تمامها. إنها لا تقبل التجزئة. فهي إما أن تكون دفعة واحدة وتوجد وجوداً كاملاً، وإما لا تكون أبداً. إن الشرعية هي ناتج مجموعة متراكبة من العناصر والعوامل التي تتضافر حصيلتها بحيث ينجم عنها إنتاج الشرعية أو عدمه. وبصفتها شرعية، فهي تتمظهر وفي الواقع تختفي خلف شبكة ضخمة من الرموز والطقوس والمظاهر الخارجية التي تُعبِّر عن وجودها، وتفصح من خلالها عن مكنونها. لم يعد لا للعَلَم الأحمر السوفييتي ولا للمطرقة والمنجل أو للتماثيل والصور الضخمة لأبطال الدولة المنهارة من وظيفة في داخل نظام رموز الشرعية الجديدة. صارت بالأحرى رموزاً تدل على اللاشرعية أو على انهيار الشرعية السابقة. ليست الشرعية المنهارة هنا هي شرعية خروتشيف، مثلاً، الذي جرى تبديله سابقاً من غير أن يؤثر ذلك عملياً على شرعية الدولة؛ إنها الآن شرعية الدولة السوفييتية كلها، بمؤسساتها وبنمط عملها وبعقيدتها، وفي الواقع بعالمها كله وبكل ما يتعلق به ويرتبط به من رموز، وتواريخ، وأبطال، وانتصارات، وأمجاد،.. الخ.

سنوضح ما نقوله بخصوص التمييز بين نوعين من الشرعية السياسية بمثال آخر مستمد من الدولة في الحضارات الكبرى، كالصين أو الدولة العباسية أو العثمانية وغيرها. فما هو بحاجة في هذه الدول الى تأكيد الشرعية ليس شخص السلطان من حيث هو رأسها ومركزها وصاحب رموزها، فهو غالباً ما لا يُرى، إن لم نقل إن دور شخصه أو اسمه ورسمه ليس حاسماً فيها. فما يلعب هذا الدور هو في الحقيقة منصب الخليفة أو السلطان من حيث هو رمز، أي من حيث هو وجود ضروري لا يقوم حكم حسب الكتابة السياسية العربية التراثية أو الصينية التقليدية، من دونه ومن غير وجود شخص "شرعي" في هذا المنصب. وبهذا الخصوص، مرّت هذه الدول المذكورة

جميعها بفترات كان فيها الخليفة العباسي أو السلطان العثماني وكذلك الإمبراطور الصيني، سجين قصره وأسير سلطته التي يتحكم بها العسكر والحاشية؛ وكثيراً ما كان يُقتل أو يُعزل ويُستبدل بغيره من الورثة "الشرعيين". ومع ذلك كانت الدولة هي الشرعية دائماً. وبالمقابل، حين تفقد هذه الدول الكبرى شرعيتها أو تصبح شرعية قلقة ومهتزة، يتعدى الأمر كذلك شخص الحاكم الأعلى نفسه. وهي ليست في هذه الحالة كذلك شرعية السلطان العثماني مثلاً بل دولته ككل التي كانت دخلت في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين مرحلة تراجع وانهيار. صارت شرعية الدولة العثمانية كلها في موضع التساؤل بعد أن اهتزت عقيدتها واخترقتها عقيدة الدولة القومية المبطنة بالترقي (التقدم بلغة اليوم). لقد أصيبت شرعية الدولة العثمانية بالخروق وذلك على الرغم من كونها حظيت في أواخر أيامها بسلطان قوي الشخصية، محنك وبارع، هو السلطان عبد الحميد الثاني.

تبقى ملاحظة أخيرة: لاحظ القارئ على الأرجح أن البحث لم يستهدف الإحاطة بقضية الشرعية السياسية، فذلك يتطلب تبويباً آخر للبحث، هو بالضرورة غير التبويب الذي استلزمته مقاربة ذلك الجانب الخاص من الشرعية السياسية الذي يتصل بمفهوم المستبد العادل. بيد أن البحث في الشرعية يُخرجنا مع ذلك من الدائرة الضيقة التي يتطلبها بحثنا الحالي بخصوص مفهوم المستبد العادل، ليدخلنا في دائرة السياسة بكل اتساعها التي تتجاوز حقل السياسة بكثير، ليشمل، كما سنرى، حقل العصر الحديث كله: عصر الحداثة. وهو ما سنقترب منه في الفصل اللاحق.

الفصل الثالث
في التسلطية السياسية العربية
مفارقات الوعي بالأزمة

١ في التسلُّطية والانسداد الديمقراطي

١. طرح المشكلة

١. يحيط بقضية التحول الديمقراطي في الثقافة العربية لبس ليس من اليسير لا تجاهله ولا التعامل معه بحيادية الباحث الموضوعي. وهو لبس يحاصر المساءلات الضرورية للبحث، ويحدد على الأرجح وجهة مقاربتها بما هي كذلك، أي بما هي مشكلة مركزية تستوجب السبر والتحليل المعمقين. ويمكن القول إن هذه القضية تبدو كما لو كانت تختزل مجمل المشكلات الثقافية/ السياسية العربية في العصر الحديث. فهي تستدعي مباشرة اللوحة التقليدية للتسلطية العربية؛ غير أنها تستدعي كذلك مفارقات تتصل بضعف الطلب الاجتماعي عليها،[٧٢] وبوهن أصوات المدافعين عنها، وقبل ذلك بحجم البلبلة الفكرية البينة بخصوصها، وبالأصح بخصوص السياسة والدولة والسلطة السياسية، وبالإجماعات الثقافية التي تفصح عن نفسها بهذه الدرجة من الوضوح أو تلك لدى وضعها في دائرة الضوء. كثيرون لا يتوانون عن إقامة ترابط قوي بين الديمقراطية، وبالأصح غيابها في الحيز السياسي العربي، وقضية

[٧٢] سعد الدين إبراهيم. "مقدمة". في: (سعد الدين إبراهيم وآخرون)؛ **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٨٤). بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص ١١.

الخصوصية والهوية العربية و/ أو الإسلامية. ومهما يكن من امر، فإن تدقيقاً متمعناً في مضمون الجدل الدائر منذ مطالع العقد الماضي تكاد تصدمه ما يتكشف عنه من تبسيطية هي، بحد ذاتها، مثيرة للمساءلة والدرس.

يبدو اللَّبس جلياً منذ اللحظة الأولى التي يدخل فيها المثقفون في ميدان الحديث عن أزمة الديمقراطية، أو إشكاليتها حسب اللغة العالمة. فسرعان ما تنتصب كوكبة كاملة من الاشتراطات والاستثناءات والترابطات التي تكاد تتكرر هي نفسها بخصوص أن "تطبيق الديمقراطية السليمة واستكمالها في الوطن العربي لا بد من أن يبدأ وأن يترافق بإزالة العوائق الموضوعية (...) مما يجعل السعي من أجل الديمقراطية يتداخل جدلياً مع السعي من أجل الأهداف الأخرى للأمة العربية". [٧٣] وهي عوائق تتراوح بين "مواجهة المخاطر الخارجية التي تهدِّد الوجود العربي القومي والتغلب عليها وبالذات في مسألة الصراع العربي-الإسرائيلي"، و"متابعة التحرر الوطني"، و"تنشيط السعي الوحدوي"، و"تحقيق تكافؤ الفرص بين المواطنين العرب"، و"نشر الوعي الاجتماعي والسِّياسي لدى الجماهير الشعبية ومحاربة الأمية"، [٧٤] ولا تنتهي بها بالضرورة.

ويبرِّر كثيرون طرح القضية اليوم من منظار يتصل أولاً بالوضع السياسي العربي أكثر مما يتصل بالاجتماع السياسي نفسه، بما هو كذلك. فعلى سؤال "لماذا، إذن، الإلحاح على قضية الديمقراطية في هذه الفترة من تاريخنا.. ؟". يقترح د. علي الدين هلال ثلاثة أسباب أولها هو "أن أحد دروس الخبرة التاريخية في الأعوام الثلاثين الماضية هو (...) أن الإنجاز الذي تحققه وتحميه السلطة الحاكمة، فقط، وفي غياب المشاركة الشعبية، يمكن لسلطة أخرى لها اتجاه مغاير أن توقفه... ". والثاني هو "تعوُّد واستسهال النظم العربية لاستخدام العنف في مواجهة مخالفيها في الرأي، واللجوء الى الحل البوليسي بدلاً من الحل السياسي، في الوقت الذي لم تقدم فيه هذه النظم لمواطنيها لا التنمية الاقتصادية ولا الوحدة العربية.. "، والثالث هو "تردِّي الوضع العربي إزاء الأخطار الخارجية وبالذات الخطر الإسرائيلي المدعَّم من الولايات المتحدة... ". [٧٥] ويضيف د. سعد الدين إبراهيم الى الأسباب المذكورة سبباً اجتماعياً هو "النمو الهائل للطبقات الوسطى والعمالية في الوطن العربي في العقدين الأخيرين (.... ، واقتران) غياب العدالة في توزيع السلطة باختلال العدالة في توزيع الثروة... وفي مواجهة هذا كله -استبداد الحكام بالسلطة والثروة، واستبداد الغضب

---

[٧٣] د. خالد الناصر. "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". في (علي الدين هلال وآخرون): **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. (١٩٨٣) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص ٥٦.

[٧٤] د. خالد الناصر: **المرجع نفسه**. ص ٥٦-٥٧.

[٧٥] د. علي الدين هلال. "الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر". في: (علي الدين هلال وآخرون): **الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي**. سبق ذكره. ص ١٣-١٤.

والتطرف بضحايا الاستبداد- تعالت صيحات العقلاء ضد الخطرين الداهمين من الداخل، كما تعالت من قبل ضد الخطرين الداهمين من الخارج (اسرائيل والهيمنة الغربية). وتتلاقى هذه الصيحات عند مطلب الديمقراطية. (... إنها) الطبقات الوسطى والعمّالية صاحبة المصلحة في إنقاذ الوضع الاجتماعي من أخطار الداخل والخارج"[٧٦] التي تضع الديمقراطية في دائرة الضوء، وتجيب على التساؤل بخصوص الاهتمام بها في الأوقات الأخيرة.

ولو وافقنا على التحليلات السابقة، لما تعذر التوصل الى الاستنتاج البسيط التالي: ليس مصدر اهتمام المثقفين العرب بالديمقراطية إذن لا وعي تحليلي يتصل بالسياسة (والسلطة والدولة) ولا وعي فكري/ فلسفي بالاجتماع البشري من حيث هو كذلك. فحسب هذه التحليلات، يبدو الباعث أنه هو أولاً فشل النظام العربي، والثوري منه بشكل خاص، في إنجاز التغيير والنهضة والتحرر، وأنه ثانياً فرط استبداد هذه النظم نفسها، [٧٧] وليس لأن قيم الحرية والمساواة والعدالة وحق تقرير المصير هي بحد ذاتها قيم مركزية في الاجتماع الإنساني، مهما كان جنسه وأصله ولونه وحيزه الجغرافي.

٢. غير أن الاهتمام المتأخر بالديمقراطية ليس ظاهرة مقصورة على المثقفين العرب فقط. ففي كل مكان في العالم تقريباً، تعرف الفكرة الديمقراطية منذ مطالع العقد المنصرم إحياء يثير أمره الفضول بما هو كذلك. فالى الكم الكبير من الكتب والدراسات والندوات والدوريات التي قد تعتبر بحد ذاتها بيِّنةً كافية على المكانة المركزية التي تحتلها هذه الفكرة في مكوِّنات الثقافة السياسية اليوم، والى الدخول الواسع الى صفوف معسكرها المتنامي لنفر متزايد من المثقفين الذين كانوا الى وقت قريب مضى يعدُّون أنفسهم أو يُعدُّون من بين غير دعاتها، تتحوَّل الفرضيات المركزية للفكرة الديمقراطية الى مصدر إلهام بحثي لكلِّ تناول للمشكلات المتصلة بالحضارة القائمة وسيروراتها. بل وأعيد تفسير نشأة الحداثة من منظار الديمقراطية. ففي إطار البحث الذي صار منذ ماكس فيبر تقليدياً بخصوص العلاقة الترابطية بين الرأسمالية والحداثة السياسية، شهدت سنوات الثمانينات كذلك تعزيزاً للآراء التي تؤكد على أن الديمقراطية السياسية هي السبب الضروري والعلة التي تقف وراء انطلاقة الرأسمالية والسيرورات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي ولدتها. [٧٨] إنه العامل السياسي الذي هيَّأ لأسس انطلاقة الاقتصاد، وأسبقيته إذن على العوامل المادية الأخرى. وغني عن البيان أن مثل هذه المقاربة التي تضع البعد السياسي في

---

[٧٦] سعد الدين إبراهيم، "مقدمة". سبق ذكره. ص ١٣.

[٧٧] جورج جقمان، "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية". في: (جماعي)؛ **حول الخيار الديمقراطي. دراسات نقدية** (١٩٩٤) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص ٣٠.

[78] Jean Baechler. *Le Capitalisme: Les Origines*. (1995). Paris. Gallimard.

قلب السيرورات الاجتماعية جميعها، وتؤكد على أولويته، هي تعبير جلي عن حساسيات جديدة تنتسب الى مناخ جديد لم يك متوفراً قبل سنوات قليلة مضت. غير أن الاستطراد في هذه النقطة يتعدى تخوم البحث الحالي، وآمل أن تتاح لي فرصة تناوله في مقام آخر.

ليست دلالات الموجة الديمقراطية كمية فقط. فانغراز تأثيرها في الوعي هو من العمق ما يدفع الى تغيير الأوليات الاستراتيجية والعقيدية التي طالما اعتبرت راسخة وغير قابلة للدحض. فإذ يعلن ميخائيل غورباتشيف في السابع من كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٨ من على منبر الأمم المتحدة أن "العالم كله هو الآن في طريقه الى الدمقرطة"، يصرح الأمين العام للحزب الشيوعي الطلياني، أشيل أُكْشيتّو (Achille Occhetto) ما يمكن عدُّه تعديلاً جذرياً للماركسية و/ أو قلباً لبرنامجها المركزي: "لم يعد هدفنا الوصول الى النسق الاشتراكي بوسائل ديمقراطية، بل الديمقراطية الموجَّهة بالمثل الاشتراكية".[٧٩] يغدو مفهوماً والحال كذلك إن وجدنا منذ نهاية العقد الماضي أن المثقفين، أو بعضهم على الأقل، يدفعون باستنتاجاتهم الى الحد الأقصى الممكن. ستبدو النهاية السعيدة للزمن الألفي أكيدة من غير لَبس. كيف لا وقد تجمعت الإشارات كلها لدى عدد مستدير من السنوات وعند تخومه المغروزة في الوعي الجمعي الغربي هو عدد الألف الثانية للميلاد بأصفاره الثلاثة المثيرة؟ فلئن كان الذي يقرأ التاريخ البشري كله على صورة سيرورة من الدمقرطة المتنامية باطِّراد متعاظم، يؤكد في العام ١٩٨٩ بيقين الواثق من فرضياته التفسيرية أن التحول من النظم غير الديمقراطية الى الديمقراطية يجري اليوم على نطاق واسع يبشر باكتمال وشيك[٨٠]؛ فان الفرنسي جان-فرنسوا رُفيل يستخلص جازماً أنه لم يبق لدى البشرية من الخيارات غير نموذج واحد هو النموذج الرأسمالي، و"أن الخلاف لا يتصل إلا بالطريقة الأفضل لتسييره"،[٨١] في حين أن الأمريكي لويد يتوقع بسعادة أن البشرية لن تختتم القرن العشرين قبل أن تتمقرط كلها، وأن العقد الأخير الممتد بين عامي ١٩٩٠ و٢٠٠٠ سيكون عقد اكتمال الدقرطة العالمية.[٨٢] وينشر الأمريكي فرانسيس فوكوياما في الوقت نفسه (صيف العام ١٩٨٩) مقالته التي ستتحول الى كتابه الذي

---

[79] *Time International*. July, 19th 1989: "Our objective is no longer the socialist system achieved by democratic means, but democracy guided by socialist ideals".

[80] ".. a near and large-scale transformation of nondemocratic countries into democracy.":
Robert A. Dahl. *Democracy and its Critics* (1989). New Haven and London. Yale University Press. p. 313

[81] Jean-François Revel. *Le regain démocratique*. (1992). Paris. Fayard. P. 275

[82] Raymond Llyod. "A World Democracy Decade". *Freedon at Issue*. 109/ July-August 1989.

انتشر بسرعة والتي يعلن فيها أننا وصلنا "الى النقطة النهائية للتطور الأيديولوجي للبشرية ولتعولم الديمقراطية الليبرالية الغربية من حيث هي الشكل النهائي للحكومة البشرية".[٨٣]

٣. اختياري للأمثلة السابقة ليس عشوائياً. فهي ليست الأمثلة الوحيدة التي يمكن إيرادها بهذا الخصوص. ولأعترف أن ايرادي لها يعود الى سببين اثنين. أولهما أنَّها، على تنوع مصادرها وانتماء مرجعيتها الى الشرق والغرب والشيوعية والرأسمالية، لقيت صدى ورواجاً كبيرين بسرعة فريدة. وليس من غير دلالة بهذا الخصوص أن مقالة فوكوياما ثم كتابه عرفا انتشاراً دالاً بحد ذاته على الحساسيات الجديدة وقبل ذلك على الطلب الثقافي المتنامي عليها والمعبر في الوقت نفسه عن فحوى هذه الحساسيت، من ناحية، وللإشارة الى أن الاعتناء بها ليس ظاهرة خاصة بنا، نحن العرب، فقط، من ناحية أخرى. وثانيهما، وهو الأهم، فيتصل بالمفارقة التالية: مع أن الأمثلة المذكورة حظيت لدى العرب بجلبة كبيرة لا تخفى دلالاتها على المتابع إن أراد، فإن الجلبة السياسية نفسها ظلت محصورة في الواقع في نطاق الكلام. فالى ما أثارته البيروسترويكا من مواقف تتراوح بين المخاوف والآمال، فإن الرَّجع العربي على الموجة الديمقراطية ظلَّ محصوراً على الأرجح وحسب ما تشير إليه الملاحظة، في نطاق ضيق لا يتعدى نفراً محدوداً من المثقفين المتخصصين، من ناحية، في الوقت الذي يتكشف هذا الرجع عن مفارقات تتصل بالثقافة العربية الرائجة وعالمها السياسي، من ناحية ثانية. وقد كنت أشرت الى بعض هذه المفارقات في الفصول السابقة.

والحقيقة أن الثقافة السياسية العربية تشهد منذ مطالع العقد الماضي جدلاً ساخناً بخصوص الديمقراطية. وهو جدل يتجاوز في أحيان كثيرة تخوم التراشق بالكلمات والأفكار والمبادئ النظرية وما يشكل المادة الأولى لكل جدل ممكن. فالى جانب الوخز بمسلات التهم والطعن بخناجر الكلمات الأيديولوجية المدبَّبة، كثيراً ما تطرح المسائل بمقاييس يصعب وصفها بالموضوعية أو السياسية بالمعنى النبيل للكلمة. هناك الذين لا يترددون في هذا السياق بالذات عن التسلح بمفهومات الوطنية و/ أو الخيانة أو الكفر والمروق، ويتخندقون في مواقع الكفاح ضد الاستعمار والصهيونية أو الأصالة والخصوصية، وما الى ذلك بحيث يغدو النقاش متعذراً أو مستحيلاً أو لا طائل منه.

بيد أنَّه لا اختلاف إلا على الشؤون التي تتعلق بمصير الجماعة العربية في التاريخ، وبقدرتها على لمِّ شعث وعيها وتجميع قواها في هذه المرحلة العاصفة من عمر

---

[83] Francis Fukuyama. "The End of History". *The National Interest*. 16/ Summer 1989: "... the end point of mankind's ideological evolution and the universalisation of Western liberal democracy as the final form of human government".

البشرية الحديثة والتحولات العميقة التي تشهدها وهي تطوي صفحة القرن العشرين. وهو اختلاف عميق بالضرورة باعتبار أن قاعدته التي يستند اليها هي، كما يؤكد المتجادلون، تنظيم الشأن العام، وبالأصح إعادة تأسيس الاجتماع العربي على قواعد جديدة بغرض النهضة والعمران. وعلى قاعدة هذا الاختلاف الحاد، ينزلق النقاش بخصوص الديمقراطية، أي بخصوص الحقوق المدنية والسياسية وعلى الرأس منها حقوق التنوع والاختلاف والتعددية والمواطنة، الى جدل ساخن يدفع بقضية التحولات الديمقراطية الى إطار الأيديولوجيات والمشروعات التي يحب مثقفونا تسميتها، كما لاحظنا في الفصول السابقة، بالكبرى و/ أو بالحضارية والتاريخية والحاسمة. وفي محاريب الأيديولوجية ومعابدها التي تقيمها في كل مكان سنحت لها الفرصة فيه، تختلط السياسة بالمشروع، وبالأصح تختفي من حيث هي "فن الممكن"، وتسيطر البشارة وتفاصيل الوعد الجميل بغد مشرق، وقبل ذلك كله بالتضحية من أجله وبالصبر على الشدائد والمصاعب الحاضرة.

ومهما يكن من أمر، لا يخلو الجدل المذكور مع ذلك من فضائل تفوق ربما سلبياته وتتجاوز بكثير حجم الفسق البادي فيه. فهو يثير الهمم، ويحفز الطاقات، ويُهيِّء، لحسن الحظ، لطرح إشكاليات جديدة هي، بالتعريف، ضرورية ومصدر إثراء ثقافي بالتأكيد. بل يمكن القول إنَّ الجلبة الكبيرة التي تتعلق بالديمقراطية هي دلالة أولى على أن الثقافة السياسية العربية أدخلت في حقل انشغالاتها قضية كانت استبعدتها في عقود ماضية، وأن حدة النقاش هي بحد ذاتها دلالة على أن إجماعاً ثقافياً جديداً ربما كان اليوم في طريقه الى التشكل والتبلور بخصوص الديمقراطية.

٢. استعصاء ديمقراطي؟

٤. غير أن قضية الاستعصاء الديمقراطي العربي تستوجب مقاربتها من منظار يضعها في إطارها الذي تنتسب إليه وهو الاجتماع السياسي بما هو كذلك. فكيف يمكن تفسير فشل العرب في إنجاز الديمقراطية؟ ولماذا تبدو الديمقراطية كما لو كانت تتعثَّر لدينا بشكل خاص، ويبدو النكوص عنها، في الحالات القليلة التي صيرَ الى الإعلان عن تبنِّيها، كما لو كان هو القاعدة الراسخة التي تَجُبُّ القواعد الأخرى جميعها؟ ولماذا تبدو الدولة العربية القائمة اليوم كما لو كانت مُحصَّنة في وجه رياح التغيير الذي يمكن وصفه بالديمقراطي؟ كيف يمكن تفسير منعتها هذه في وقت حاضرٍ تتمثل سمته العامة، كما يظهر، في أنَّ النظم السياسية في جهات المعمورة كلِّها تعرف حركة متنامية من الانفراجات السياسية باتجاه الانفتاح والمشاركة والتعددية والتداول السلمي للسلطة، أي الديمقراطية؟ بل كيف يمكن مقاربة القضية المطروحة

على ضوء المقال الذي أخذ يروِّجُ له عددٌ كبير من الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية وبيانه أن الديمقراطية هي النظام أو الرابطة التنظيمية الأكثر مواءمة للجنس البشري[٨٤]؟. وللتوضيح فقط، فإنَّ المقصود بالديمقراطية في هذا النص لا يتعدى الإشارة الى الأوضاع التي تؤسِّسُ قانونياً وعملياً لحق الاعتراض السياسي المنظم على السلطة القائمة (وليس حق النقد فقط) الذي يمكن له أن يؤدي الى استبدالها بطريقة سلمية بتوسل الاقتراع العام الحر.[٨٥] يتصل بذلك أن حقوق التعبير والرأي المختلف والاجتماع والتنظيم السياسي والصحافة والاقتراع والترشح تندرج بالضرورة في حد الديمقراطية.

تعاني منهجيات مقارنة النظم السياسية من نقطة ضعف مركزية تتمثل في تجريديتها الضرورية في كل مقارنة، باعتبار أن هذه التجريدية هي التي تجعل متعذراً استكناه الفرادة التاريخية للظواهر السياسية (وكل حادث فريد) لا عبر المقارنة، التي هي ورشة المؤرخ، ولا بتوسل السرد الحقبي، لا متناعه على السبر. غير أنه لا مهرب في مرحلة أولى مع ذلك من مقاربة موضوع المساءلات السابقة بتوسل منهجية مقارنة تتيح سَبْر موضوعها من منظار يتعدى مقال الخصوصية وفرضياته ومشكلاته، من جهة، وتهئ وضعها قبل ذلك في سياقها التاريخي الكلي، والتعرُّف على حجم المشكلة ومقدار خطورتها من حيث هي كذلك، من جهة ثانية. لكن المقارنة تتيح للباحث أن يكتشف قبل ذلك أن ظواهره التي يدرسها، وفرضياته البحثية، هي بالضرورة نسبية أي غير قابلة لا للتعميم ولا للتفسير النهائي سواء باعتبار أنها تعبر عن مستوى من مستويات حركيات الظواهر أو سيروراتها العامة، أو باعتبار أنه في الظواهر الاجتماعية السياسية، ليس ثمة "معجم كلي للعلم السياسي، لأن المفهوم، كل مفهوم، غير قابل للتعميم".[٨٦] ومهما يكن الأمر، فإن المقارنة تتيح مقاربة السياسة بما هي كذلك، أي بما هي خصوصيات وليست عموميات فقط. والأرجح أن المقارنة، في الوقت الذي تنتسب فيه الى العقلية النقدية أكثر من انتسابها الى الوضعية، تتيح كذلك مقاربة الظواهر السوسيولوجية من بعدين اثنين: بصفتها سيرورات تاريخية أي

---

[٨٤] يذهب جان بيشلير ابعد من ذلك بكثير. وهو يؤكد على أن الديمقراطية هي في أساس الحداثة (والرأسمالية إذن). وهو يستند في بيانه الى المحاكمة التالية: "يكفي استخلاص النتائج القصوى للتحليل المفهومي لاستنتاج أن الإنسان هو ديمقراطي بالطبع أو ان الديمقراطية هي النظام السياسي الطبيعي للجنس البشري". انظر:

Jean Baechler; *Démocraties*. (1985). Paris. Calmin- Lévi. p. 19.

[٨٥] يُعرِّف خالد محمد خالد الديمقراطية بأنها "قدرة الشعب على التغيير.. تغيير حكامه، وتغيير قوانينه عن طريق "الاقتراع الحر" وبواسطة نوابه وممثليه في برلمان أثمرته انتخابات حرَّة". انظر: خالد محمد خالد: **دفاع عن الديمقراطية**. ط١. ١٩٨٥. القاهرة. دار ثابت. ص ٢٢.

[86] Bertrand Badie and Guy Hermet. *Politique comparée*. (1990). Paris. PUF. p. 10.

تخضع للحركة وللتبدل؛ وبصفتها فعلاً اجتماعياً غير مكتمل أو غير نهائي، بالضرورة في آن.

٥. في سماتها العامة، تشترك التجربة السياسية التي عرفتها الجماعة العربية في العقود الخمسة الماضية مع التجربة الاستقلالية في البلدان التي أطلق عليها طويلاً اسم بلدان العالم الثالث. ففي عقدي الخمسينات والستينات، كانت الشرعية السياسية هي أولاً الشرعية الثورية، أي شرعية ما عرف وقتها بالخروج السريع من التخلف وبمسائل الاندماج الاجتماعي والتكامل الوطني وبناء الدولة الوليدة، ويعني تحقيق التوافق الضروري بين الإطار التنظيمي للاجتماع الإنساني، وهو الدولة، والجسم البشري الذي تحتوي عليه، وهو الأمة. كانت سيادة الدولة، وهي بالتعريف سيطرة حصرية أو علاقة خاصة تتصل بمفهوم الأرض أو الإقليم ولكن من غير أن تتوقف لديه،[٨٧] هي العنوان العريض الذي ربما اختزل هموم السياسات التي سادت البلدان حديثة الاستقلال كلها. كانت الأشياء تبدو كما لو أن التلاحم العضوي، وبالأصح افتراض حصوله في التاريخ، هو الطريق المؤكدة للوصول بسرعة الى النصر القادم في الغد القريب. وإذ كان الهواء مشبعاً بالشك والريبة بكل ما من شأنه تنغيص النفوس الفرحة بفجرٍ آت وشيك، كانت التعددية السياسية تثير بالضرورة الخوف من الانقسام و/ أو من تكريس الخصوصيات الاجتماعية الداخلية، الجهوية واللغوية والمذهبية وغيرها. وهكذا استقر في النفوس تطيُّر منها عبَّر عن مكنونه على صورة مقال يستنكرها بل ينكر حتى وجودها الواقعي في التاريخ، اي في الحياة.

كانت عقيدة التلاحم العضوي تتناسب في هذه الحالة مع زعامات سياسية وبالأصح مع صورتها اللامعة التي جمَّلها الإعلام والطموحات المعززَّة بالتضحيات والإيمان والكبت. وقد ساعدت الثقافة السياسية الرَّائجة على استفراد الزعامات بالسلطة وبالتحكم بها بيسر وربما برضا أكثرية الناس. والواقع أن هذه الزعامات "التاريخية" التي قادت النضال من أجل الاستقلال الوطني، أمثال تيتو ونهرو وسوكارنو ونكروما وسيكوتوري وكينياتا وبورقيبة وعبد الناصر وغيرهم، تمتَّعت بجملة من الخصال حمَّلتها الطموحات العارمة خصائص القدر وأسبغت عليها قدراته غير الاعتيادية. هكذا لم يكُ الطلب على الديمقراطية من قبل المحكومين في عقدي الخمسينات والستينات واهناً فقط، بل وملتبساً على الأرجح. فلئن انخرط المحكومون في العقيدة التي يُروِّج لها الزعيم الملهم بخصوص مساوئ الحزبية والتعددية وفضائل تغييب الرأي المختلف وسيطرة الحزب الواحد الذي يقوده الزعيم نفسه، فإن هذا الأخير زرق

---

[٨٧] يمكن العودة، على سبيل المثال لا الحصر، إلى الدراستين التاليتين في العدد الخاص (N°67/1993) من مجلة *Pouvoirs* (سلطات) بعنوان *La souveraineté* (السيادة):

1- Albert Rigaudière. "L'invention de la souveraineté". p. p 5-20.

2- René-Jean Dupuy. "Les espaces hors souveraineté". p. p. 99-106.

خطاب التحرر السياسي بجرعة قوية من الأساطير التي تخلط بين الخصوصية والاستبداد والعدل والعسف.

يتطلب الأمر التوضيح تحاشياً لكل لبس ممكن. من المرجح أن انتشار التسلطية في بلدان الجنوب منذ مطالع النصف الثاني من القرن العشرين يرجع الى تضافر عنصرين مركزيين والتقائهما معاً في لحظة واحدة في التاريخ. أولهما هو ضعف الطلب الاجتماعي على الديمقراطية. وهذا يرجع بدوره الى مجموعة من العوامل الثقافية/ السياسية التي التصقت بفكرة التحرر ودخول الحداثة من باب التغيير الثوري، وبالحامل الاجتماعي لفكرة الثورة، وهي الفئات الوسطى الجديدة التي خرجت من صفوف العوام بصخبها وبنزقها وبعصبياتها الدنيا الجهوية والعشيرية والمذهبية التي وضعتها في سوق التداول السياسي والعمل السياسي، من جهة، وبغياب البعد الإنساني في وعيها الفلسفي الذي لونت به فكرة الثورة والتغيير والسلطة السياسية، من جهة ثانية. ولم يكُ ممكناً لنخبات العالم الثالث في مناخ الثقافة السياسية المسيطرة في العالم منذ العقد الثالث من هذا القرن، ألاّ تكون تسلطية المزاج والهوى إذا عرفنا أن الفاشية والنازية والستالينية والدولة التدخلية شكلت في الواقع الأفق الذي لا مهرب منه لكل عمل سياسي يستهدف التغيير ودخول العصر. أما العنصر المركزي الثاني الذي يشرح ربما انتشار التسلطية في بلدان الجنوب فينتسب الى الحداثة السياسية نفسها. فإذ لا تتطابق الدولة الحديثة التي أقيمت في بلدان الجنوب كلها لا مع الهويات التقليدية للجماعات البشرية التي زرعت بين ظهرانيها ولا مع رغباتها المعلنة، فقد شكلت عملياً وواقعياً مصدراً إضافياً للتوتر ينضاف الى المصادر الاجتماعية التي تشكلها الحداثة نفسها بما هي قطيعة تاريخية بامتياز. فلئن كانت الدولة الحديثة في كل مكان وُجدت فيه وليس في الجنوب فقط، هي خالقة الجماعات والقوميات والوطنيات والهويات والثقافات والأساطير التاريخية التي تتناسب سواء مع سيادتها أو مع الوطنية الجديدة التي هي وطنية الانتماء إليها، فإن انتصابها في بلدان الجنوب جاء على صورة قلع جمعي للناس من أريافهم وعوالمهم وتراتباتهم في التاريخ، قبل أو من غير أن يحدث ما يكمله من انصهار الكثرة الغالبة في جسد الأمم الجديدة، ومن غير انغراز القيم المدنية الحديثة التي تنتسب دولتها إليها في قلب عالم قيمها كجماعة تاريخية. وإذ لم يبق من الدولة غير بعدها القهري التسلطي، ومن السياسة غير الصراع على السلطة بتوسُّل الغلبة العارية، وهَنَ الطلبُ على الديمقراطية، وتضاءَلَ البعد الإنساني والعمق الحضاري من الحيز الاجتماعي وثقافاته المتداولة.

وباختصار، لا يرجع غياب الديمقراطية في العالم الذي سمي طويلاً باسم العالم الثالث لا الى عوامل إناسية ثقافية تجعل من بشرية الجنوب ميالة للتسلط وبالتالي

للعبودية، بل الى الحداثة كما عاشتها والى سيروراتها التاريخية الخاصة التي جعلت من الكيانات السياسية الجديدة، وهي الدولة الحديثة التي هي الدولة القومية بالتعريف، وثناً يفترس مبرر وجوده وسرطاناً ينهش مصدر نسغ الحياة الذي يسري فيه. هكذا يغدو مفهوماً أن تجتمع في تسلطية زعماء "العالم الثالث" التاريخيين سمتا الخوف من بروز الخصوصيات والهويات التي تشكل النسيج الاجتماعي لشعوبهم والرغبة في قمعها في مهدها، وسمة النزوع الطبيعي الكامن في كل سلطة الى أن تكون مجمعة أي متسلطة وحرة من كل قيد. ثم إن قيم التسلط والاستبداد هي في التاريخ قيم منتشرة في الحضارات والثقافات كلها من غير استثناء، ويكاد لا يخلو مجتمع مهما كان جنسه ودينه ولونه منها. والذين يبحثون عن جذور التسلطية في الحضارات غير الأوروبية فقط، ينسون أن الاجتماع الإنساني، وهو سياسي بالتعريف، والمجتمعات التاريخية أي التي عرفت مؤسسة الدولة التقليدية والحديثة على السواء، قامت وما زالت على علاقة قهرية بين غالب ومغلوب وسيِّد ومَسود. إن الحضارة هي في أسِّها استبطان الحاكم والمحكوم كليهما لجوهر العلاقة القهرية هذه ولجدلية السيطرة والطاعة بينهما. وهي لم تتجذر إلا مع انغراز العلاقة نفسها في التاريخ ومع ترسخ الانقسام الذي تقوم عليه في الوعي والثقافة والبنى والمؤسسات. هكذا اختار زعماء التحرر في بلدان الجنوب، كما يقول هشام جعيط في مداخلة له بخصوص الديمقراطية، "من تجارب أوروبا ما تماشى مع أهوائهم ومع تراكيبهم الاجتماعية وتقاليدهم الحضارية، أي ذلك الخليط من الفاشية والاشتراكية السلطوية وعناصر الاستبداد القديم المنغرس في تاريخ هذه المجتمعات".[٨٨]

لكن المصاعب الكبيرة التي واجهت هذه القيادات، وفشلها جميعها تقريباً في إنجاز الوعد الكبير وفي تحقيق ما وضعته في خانة الأوليَّات المعجَّلات، وانتشار الفساد، وطول انتظار الفجر الذي يزداد تأخره، والرَّحيل المبكر لبعضها، أدخلت شرعيتها في سيرورة التآكل والاهتلاك، والى الغرق في جحيم التسلط العاري والاستبداد الأقصى. هكذا تحوَّل أبطال الاستقلال و/ أو ورثة عروشهم، الى طغاة أعملوا في شعوبهم عسفاً وتنكيلاً وساموا خيرة أبنائها أبشع أنواع الملاحقة والاضطهاد والاذلال والسجن والنفي والاغتيال ما فاق ببشاعته بكثير عسف المستعمرين. بيد أن أزمة النظم التسلطية في العديد من بلدان العالم أثمرت انتشار حركة المعارضة وتوسعها ونجاحها إما في إسقاط النظام الديكتاتوري وتفكيكه في بعض الحالات، أو في أن تفرض التحول باتجاه الديمقراطية وتوسيع المشاركة الشعبية كما في حالات أخرى.

فلقد شهد العالم في السنوات العشرين الأخيرة بشكل خاص جملة من التحوُّلات الديمقراطية والتغيرات السياسية يمكن أن تشكِّل إطاراً ثرياً يصلح للمقارنة المنهجية

---

[٨٨] انظر تعقيب هشام جعيط في: سعد الدين إبراهيم (وآخرون) **أزمة الديمقراطية**. ورد ذكره. ص ٥٤.

التي لا تخلو من فائدة لكل بحث جادّ في هذه القضية الشائكة. فبعد الجنوب الأوروبي (اسبانية، البرتغال، اليونان وتركية)، عرفت نظم سياسية عديدة في أمريكة اللاتينية، في آسية (كورية الجنوبية، الفيلبين، الباكستان، بورمة.. الخ)، وفي أفريقية، ثم في أوروبة الشرقية بدءاً من عام ١٩٨٩، انتقالاً سلمياً نحو ديمقراطية تبدو اليوم أنها تمتاز بالاستقرار والرُّسوخ. كما شهدت دول في آسية الوسطى وفي جنوب الصحراء الأفريقية حالة من الانتقال الحثيث، وربما الجذري، نحو حياة سياسية ديمقراطية، وإن كان هذا الانتقال لم يخلُ من اضطرابات وعنف ونكوص. فبعد أن كانت نسبة الذين يعيشون في نظم يمكن وصفها بالديمقراطية هي ٣٢ بالمئة في العام ١٩٧٣ ارتفعت في العام ١٩٨٦ الى ٣٦،٢٧ بالمئة وبلغت في العام ١٩٨٨ نسبة ٣٨،٢٧ بالمئة،[٨٩] قبل أن تطال حركة التغييرات بدءاً من نهاية العام ١٩٨٩ جلَّ المعسكر الشيوعي السابق. هكذا أتاحت حركة التغييرات هذه لعدد كبير من الباحثين في العلوم السياسية وفي غيرها من العلوم الإنسانية القول إنْ ب"ثورة ديمقراطية" أو ب"أزمة التسلطية السياسية"،[٩٠] و/ أو بكليهما معاً؛ هذا إن لم نتحدث كذلك عن أولئك الذين استقر في قلوبهم الإيمانُ بأن البشرية دخلت منذ انهيارات المعسكر الشيوعي وتحوُّلاته التي لم تتوقف بعدُ، مرحلة من اللَّبرلة دفع بها الأمريكي فرانسيس فوكوياما الى حدها الأقصى في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير".

ومهما كانت مُحفزّات الانتقال أو دواعيه العميقة المخصوصة في هذه الحالة أو تلك، ومهما كانت أشكال الانتقال (الاصطدام مع السلطة أو استسلام القابضين على زمامها ل"رياح" العصر و/ أو اقتناعهم بضرورة حصول التغيير وبجدوى اشتراكهم في صنعه)، فقد بدا في النصف الثاني من العقد الماضي كما لو أن التسلطية العربية سلكت هي الأخرى طريق التحول الديمقراطي الذي عرفه عديد من بلدان الجنوب. فقد أعلنت الأردن واليمن والجزائر والسودان وموريتانية وتونس فضلاً عن مصر والكويت والمغرب ولبنان، عن انفتاح باتجاه توسيع المشاركة وعن تشريع التعددية الحزبية وحرية الصحافة والتعبير. وأجريت في هذه الدول جميعها انتخابات تمثيلية برلمانية رفعت، على نواقصها وهناتها وتلاعبات السلطات الحاكمة بنتائجها، رفعت من سقف المشاركة السياسية والمجتمعية وزرقتها بالنشاط. بل أخذت النظم الأخرى التي لم تصلها هذه الموجة الانفتاحية تُسرِّب المعلومات وتنشر الإشاعات عن تحضيرات تجري للحاق بالركب. نشرت مجلة "اليوم السابع" على سبيل المثال لا الحصر في

---

[89] Jean- François Revel. *Le regain démocratique*. op. cit. p. p 17-22

[90] Ghassan Salamé. "Problématique de la démocratie dans le monde arabe". *Journée d'étude* (10 janvier 1990): Etat, société et individu dans le monde arabe. I. M. A. Paris

العام ١٩٨٩ المحاضر "السرية" لمداولات مجلس قيادة الثورة في العراق المخصصة للبحث في شأن التعددية السياسية، الحزبية وغيرها.

ومع إدراكهم أن التعددية السياسية ليست دلالة بحد ذاتها على الديمقراطية، ووعيهم بمحدوديات الانفتاحات أو الإصلاحات السياسية التي راج الحديث عنها في عالم السياسة العربية وقتئذ، عمَّ نفر مرموق من الباحثين تفاؤل بيانه أن ريح الديمقراطية شرعت تهب على البلاد العربية، وستكون نتيجتها الأكيدة انتصار الحريات. وأخذ بعضهم يتحدث عن طريق "ثالث" للديمقراطية أو، بلغة وتربَري، عن "ديمقراطية من غير ديمقراطيين".[٩١] ليس الانفتاح الإصلاحي مصدره حسب هذا المقال اختلال موازين القوى لصالح الحركة الشعبية واضطرار السلطة السياسية الى الرضوخ لمطالب التحول الديمقراطي. إنها "ثورة في القصر"، يقرر فيها السُلطان لهذا السبب أو ذاك تغيير استراتيجيته في الحكم، وتخفيف قبضته القوية. وسواء أكانت دوافع الانفتاحات الإصلاحية هي أزمة التسلطية أم ضغوطات "حقائق العصر" و/ أو جميعها، فإن التفاؤل سرعان ما تبيَّن أنه مبالغ فيه وربما من غير أساس. فالتجربة إما انتكست وغرقت في تسلطية عسكرية كما هي الحال في السودان، وإما ازداد عبث السلطة بالحريات وتدخلها في نتائج الانتخابات وضيق نفسها من أي نقد، كما هي الحال في غالبية الدول التي أجريت فيها انتخابات تمثيلية، وإما سكتت نهائياً عن قضية الانفتاح والإصلاح السياسي في بقية الدول العربية. بل يمكن القول إن الصورة بعد عقد كامل من الانفتاحات، هي اليوم أشد قتامة ولا تبعث على التفاؤل بهذا الخصوص.

٦. في الوقت الذي تتكشَّف فيه تسلُّطية الدَّولة العربية عن استقرار نسبي وعن منعة بيِّنة، تشهد الدول العربية ترسخ ظاهرتين في وقت واحد. أولاهما هي ظاهرة اختفاء بقايا الفروق التي وقفت طويلاً في الخمسينات والستينات وراء انقسام البلدان العربية الى نظم "ثورية" وأخرى "محافظة" أو و"رجعية". فلقد وهنت الفروق اليوم لدرجة يتعذر معها الركون إليها كمعيار في أية دراسة للدولة العربية الحاضرة، من ناحية، ويرجِّح القول بأن تماثل النظام العربي على صعيد علاقات السلطة يهدو كما لو كان اليوم أقوى منه في أي وقت مضى، من ناحية ثانية. وثانية هاتين الظاهرتين تتصل بالمفارقة التالية: في الوقت الذي تُعزِّز التسلطية العربية من حضورها على صعيد علاقات السلطة والسياسة، تشهد الدول العربية جميعها، على الصعيد الاقتصادي، حركة متسارعة من الانفتاح واللبرلة والخصخصة والخضوع لمعايير صندوق النقد الدولي

---

[91] John Waterterbury. "Un démocratie sans démocrates? Le potentiel de libéralisation politique au Moyen Orient". en Ghassan Salamé (dir); *Démocratie sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. (199'). Paris. Fayard.

التي تقوم في جوهرها على معايير الليبرالية التقليدية التي يمكن تلخيصها بالشعار البرجوازي الشهير المعروف بـ"دعه يعمل دعه يمر". يبدو الانفتاح الاقتصادي للدولة العربية كما لو كان ينتسب الى حقل آخر يختلف عن الحقل السياسي، وكما لو أنَّ عالم الاقتصاد يفعل وفق معايير وقوانين تتَّسمُ باستقلال كبير عن تلك التي يفعل وفقها عالم السياسة، أو كما لو أن الخصوصية العربية لا تنتسب إلا الى السياسة، أي الى التسلط فحسب. بل يبدو الاندماج العربي في الاقتصاد الكلي العالمي قوياً لدرجة تتعذَّر مقاربته من غير هذا الأخير. وإذ يظهر تعزُّز التسلطية أنه يحدث في وقت بلغ فيه الارتباط السياسي للدول العربية بالغرب وبالولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص درجة غير مسبوقة من حيث القوة، فإن التساؤل يمكن أن يتجه في هذا الإطار الى أسباب مثل هذه الظاهرة التي تبدو كما لو كانت تخالف أوليَّات التحليل. إذ كيف يمكن تحرير الاقتصاد، وقاعدته الانتقال الحر للبضائع والأشخاص والرساميل وتأسيسه بالقانون، من غير تحرير المجتمع، أي السياسة؟

لا مفر من الاعتراف بأن السلطة في الدولة العربية خرجت من "موجة الدمقرطة" من غير تقديم تنازلات حقيقية؛ وهي تبدو، في منعطف القرن الحادي والعشرين، كما لو كانت حصَّنت نفسها حيال التغيير، وسيَّجت عالمها في وجه رياح "الثورة الديمقراطية". فإذ لا يمكن النظر الى إجراءات الانفتاح هذه على أنها تندرج في باب التحوّل الديمقراطي، فليس ذلك مردّه أن غالبية السلطات التي أعلنت عنها لم تلتزم بها وتجري فيها يومياً أبشع أنواع انتهاكات حقوق الإنسان، فحسب، بل كذلك لأن هذه الإجراءات لم تمس البنية التسلطية للدولة، من ناحية، واستبعدت مركز السلطة السياسية أي القرار السياسي من أية إمكانية للتغيير، من ناحية ثانية. هكذا تبدو الإجراءات المذكورة كما لو أن المقصود منها هو تعزيز منعة الدولة العربية حيال التغيير، أو كما لو كانت بغرض الانحناء التكتيكي سواء امام "ثورات الخبز" التي تبدو كما لو صارت منذ نهاية السبعينات دورية، أو امام المناخ العام الذي رافق البروسترويكا وسقوط جدار برلين وتغييرات أوروبة الشرقية.

ولا تبدو اللوحة السياسية الداخلية للدول العربية في نهايات القرن العشرين مثيرة للتفاؤل بهذا الخصوص. فلا تحتل المطالب الديمقراطية كما يبدو أولية سياسية سواء في استراتيجيات السلطات الحاكمة أو لدى المعارضة. ففضلاً عن أن التحدِّيات الرئيسة التي تواجهها سلطات الدولة هي اليوم تحديات المعارضة الإسلامية، وهي لا تحارب الدولة أو تنتقدها من منظار الحريات السياسية والتغيير الديمقراطي بل من منظار العقيدة والتغيير الجذري، فإن حالة الانقسام الحاصل أدَّت في أوساط النخبة الثقافية التي كانت "ثورية" بالأمس القريب، إما الى الاصطفاف، باسم التنوير والعقل، في خندق السلطة في مواجهة قوى "الظلام"، وإما الى الانخراط في صفوف المنظمات

غير الحكومية العاملة في مجالات حقوق الإنسان وغيرها، بصفتها "استراتيجية" تغيير بديلة، أي باعتبارها، كما يُقال، نواة المجتمع المدني الذي هو قاعدة الديمقراطية. ثم ألا تبدو المعركة ضد "الأصولية" كما لو كانت بيِّنةً إضافيةً على التباس الوعي الديمقراطي لدى نفر واسع من بين القائلين بها لدينا؟ فإذ لم تكُ تعني بالنسبة لعدد كبير من مثقفينا أكثر من المطالبة بمشاركتهم في السلطة وبعدم البقاء على هوامشها (وهذا يشكل بحد ذاته حقاً من حقوقهم كمواطنين)، فإن اضطرار السلطة الحاكمة الى التحالف معهم في معركتها ضد "الإرهاب" الأصولي حقَّق عملياً معظم مطالبهم، فتوقفوا عن القول بالديمقراطية أو حتى عن ذكرها، وشرعوا بالتعبئة الداعية الى استئصال التطرف والأصولية والى القضاء على أصحابها. ثم أليس ضمور البعد الإنساني في ثقافة النخبة العربية السائدة اليوم هو بدوره مؤشراً إضافياً على حجم اللبس الذي يكتنف الفكرة الديمقراطية لدينا[٩٢]؟

تبدو الصورة أكثر قتامة وأشد إقلاقاً إذا لاحظنا أن ذاكرة الجماعة العربية اليوم وهنت فيها كما يبدو صورة الأمس القريب وهناً مرعباً. فالأجيال الجديدة جميعها، وهي تشكل الأكثرية العددية للعرب لليوم، تكاد لا تعرف شيئاً عن تجربة ديمقراطية عرفتها البلاد العربية في ماض يمتد حتى الخمسينات ولم يصبح سحيقاً بعد. والخطاطات التاريخية التي تعتمدها السلطات النافذة عن هذا الماضي تكاد تختزله الى عهد بائد بائس بغيض فحسب. وبغياب الثقافة الديمقراطية لجيل الآباء "الثوري"، وبانعدام قنوات العمل العام التي تعيد تربية هذه الأجيال الناشئة غفيرة العدد، وتؤسس لديها تقاليد ثقافية مدنية حية، تبدو الجماعة العربية كما لو كانت أمية ديمقراطياً، كيلا نقول سياسياً، أو كما لو أن خروج أكثرية الجماعة العربية من السياسة هو اليوم ثابت وأكيد. ومع تدهور الحياة الحزبية والنقابية والمدنية وارتخاء الروحية النضالية التي ميزت المراحل السابقة، لم تبق في ميدان السياسة غير مدرسة الدولة التسلطية وثقافتها الراسخة المبثوثة في كل مكان تسيطر عليه (من مدرسة وإعلام وإجماعات). هل هو موت السياسة بصفتها حقلاً مستقلاً ومركزياً من حقول الحياة الاجتماعية الحديثة، كما يقول بعضهم؟

---

[٩٢] انظر بهذا الخصوص، وعلى سبيل المثال لا الحصر، ما كتبه محمد السيد سعيد، بخصوص وهن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية العليا، أي التي ينتجها المثقفون ويتداولونها فيما بينهم على الأرجح، وتوجهات هذه الثقافة التي تغلب عليها الدعوة لقطيعة عالمية وربما قسوة الوجدان. في حين أن "الثقافة الرمزية والمعاشة للشعوب العربية.. أكثر واقعية وأرقى إنسانياً وأوسع انفتاحاً على الآخر من الأولى".
محمد السيِّد سعيد "هل هناك فضاء فكري لنزعة إنسانوية عربية"؟ **الحياة** (لندن). ١٩٩٥/١/٣.

٣. الوهن والدلالة

٧. ظاهرتان تستوجبان التفسير والمساءلة إذن. أولاهما تتصل بما سبقت إليه الإشارة بخصوص ظاهرة ضعف الطلب السياسي على الديمقراطية في البلاد العربية اليوم. في حين تحيل ثانيتهما الى السهولة النسبية التي تمكنت فيها التسلطية العربية من تصفية السياسة. ويصعب الموافقة من غير تحفظ على التفسير الإقتصادي المألوف: الدولة العربية هي تسلطية لأنها رب العمل الأول أو الأكبر في البلاد.[٩٣] فلو كان الأمر كذلك، لتعذَّر تفسير منشأ تسلطية الدولة العربية، و/ أو شرح سيرورة تغولها بما هي كذلك. ثم إن القول إن عنف الدولة هو الذي أدى الى موت السياسة يظل مع ذلك أعجز عن تفسير العنف نفسه بما هو كذلك، أي بما هو أداة سياسية فعالة بيد السلطة ذاتها؛ ولا يمكن الركون إليه بالتالي كعامل مركزي في سيرورة تدهور السياسة العربية اليوم. وأغلب الظن أن السياسة العربية تعيش حالياً فشلاً مضاعفاً. فليس إصرار سلطة الدولة على استقرارها دليلاً على أنها مستقرة فعلاً أو قوية أو راسخة، من ناحية، وليس حرصها الدائم على استبعاد الجمهور عن دائرة السلطة أي، السياسة حسب السلطة، برهاناً على أنها تحرَّرت من هواجس الأمن التي تتلبسها، أي أمنها هي وأمن سلطتها، من ناحية ثانية. بل يمكن القول إن التدهور الأيديولوجي للتسلطية العربية يتكشف اليوم، أول ما يتكشَّف، عن عمق الأزمة التي تعرفها الجماعة العربية ككل، وليست السلطة الحاكمة في الدولة فحسب. غير أن التفصيل في هذه النقطة بالذات يتطلب وقفة خاصة لا مجال لها هنا.

ثم إنه تصعب الموافقة بالمقابل على الفرضية التي تقول بأن التسلطية في العالم الثالث، وليس في الوطن العربي فقط، هي نتيجة، مباشرة أو جزئية، من نتائج التنمية الاقتصادية والتحولات الاجتماعية التي حدثت في فترة النصف الثاني من هذا القرن، ولقدرة الطبقات الجديدة على التكيف مع احتياجات الدولة الجديدة، ولتكييفها لها.[٩٤] ففرضية النجاح الاقتصادي الذي يرتكز عليه هذا الاقتراح التفسيري ليست أكيدة، من ناحية، فضلاً عن أنها تعجز مع ذلك عن تفسير العنف الذي انفجرت براكينه في كل مكان في البلاد العربية من قبل السلطات الحاكمة ومعاداتها الصريحة لأبسط أنواع الحريات والحقوق التي لا يقوم نجاح اقتصادي على افتراض حدوثه من

---

٩٣. يقترح فالح عبد الجبار تعديلاً في شرح هذا المصدر (ونموذجه الذي يدرسه هو الدولة العراقية الحديثة): "الواقع أن المشكلة لا تقوم في ضخامة أو صغر دور الدولة كرب عمل؛ اي ليس في حجم موظفيها الذين تعيلهم، بل في مصادر الثروة التي تعيل بها الدولة ذاتها كدولة".
فالح عبد الجبار: "الدولة والمجتمع المدني في العراق: خلفية تاريخية". **الثقافة الجديدة**. العدد ٢٦٦. تشرين١ (أكتوبر)- تشرين ٢ (نوفمبر) ١٩٩٦. ص ٦-٢١. (ص ١٤).

94 Jill Crystal. "Authoritarianism and its Adversaries in the Arab World". *World Politics*. Vol. 46. N° 2. January 1994.

غيرها، من ناحية أخرى. ألا يمكن القول، بالمقابل، إن واحدة من مغريات القمع بالنسبة للسلطات الحاكمة هي أن العنف لا يحتاج الى مبرّر حقيقي لكي يصبح فعلياً؟ أليس زرع الرعب مبرراً كافياً بحد ذاته لإخراج الناس من السياسة ولاستبعادهم وإرغامهم على الانسحاب منها؟ وألا يمكن القول إن مجرد اللجوء الى الإرهاب ليس دلالة بحد ذاته كما أشرنا على رسوخ السلطة الحاكمة واستقرارها، بل على ضعفها على الأرجح تجاه مجتمع الجماعة الأهلية، أي على عجزها عن أن تكون قوة مركزية تضبط إيقاع الحركة في المجتمع، وعلى أن استخدام آلة القمع التي تتوفر الدولة عليها لصالح السلطة الحاكمة هي برهان إضافي على ضعف الفئات المسيطرة على جهاز الدولة، وعلى حاجتها الى توسل الإرهاب بغرض تعديل موازين القوى الفعلية المختلة لصالح المجتمع؟ وإلاّ كيف يمكن تفسير واقعة أن قمع السلطات الحاكمة للمجتمع تمَّ في البداية باسم مقاومة التقاليد الجامدة الموروثة وضرورة التحديث سواء في النظم الثورية أو في النظم المحافظة والملكية، في حين أنها مورست، في مرحلة لاحقة لم نخرج منها بعد، باسم التراث والأصالة والحفاظ على التقاليد السمحة التي أعيد لها الاعتبار النظري منذ الثمانينات؟

وتتساءل ديغان، مع عديدين آخرين، حول ما إذا كانت "الديمقراطية الليبرالية مرغوبة في الشرق الأوسط".[٩٥] وهي لا توافق على الرأي الذي يقول إن الرفض العربي لليبرالية ليس مرده مضمونها بل مصدرها الغربي. وحجتها في ذلك أن الاندماج العربي في النظام الاقتصادي الغربي هو من الكثافة ما يفوق بكثير بلدان الجنوب الأخرى كافة. وهو اندماج يبدو متناقضاً مع القول برفض النظام السياسي الذي يتصل به. غير أن الذين يقولون إن العرب لا يرفضون الديمقراطية إلا لأن مصدرها غربي، يغفلون على الأرجح عن أن الطلب العربي على المنتجات الغربية لا يتوقف على الماديات فقط، وهو أكبر من أن يشار إليه. بل يمكن القول إن التاريخ العربي الحديث (أي التاريخ الذي بدأ مع نهايات الحرب العالمية الأولى ونتائجها السياسية المباشرة في المنطقة) سار بخط يمكن توصيفه باختزال لا يخلو من تعسف ككل اختزال على أنه حركة من التكيف المتعاظم مع عالم يحتل فيه الغرب مركزه والنقطة الكثيفة فيه. ولا يمكن استثناء الديمقراطية أو القومية والاشتراكية والرواية والمسرح والسلاح والتقنية والتنظيم والبنيوية والوجودية والماركسية من هذا الطلب العربي الكثيف على المنتجات الغربية. ولئن كان هناك بين العرب والليبرالية جفاءٌ خاص، فهو يرجع الى بداية عقد الخمسينات على الأرجح، وليس قبل ذلك. وتعليل هذا الجفاء يعود الى العوامل التاريخية. فلم يرفض العرب الليبرالية بما هي كذلك. بل هي التي دفعتهم الى

---

[95] Heather Deegan. *The Middle East and Problems of Democracy* (1993). Buckingham. Philadelphia. Open University Press. p. 135

رفضتها وربما الى استئصالها من "عالمهم". ألا تنتمي الليبرالية، على الأقل في الوعي الذي ساد في العقود الماضية، الى ذلك المعسكر الذي صنع النكبة الفلسطينية، ومنع عن العرب التزود بالسلاح لمحو عار الهزيمة والحصول على القوة المفتقدة؟ ومن يقدر على الجزم بأن تعامل العرب مع الثورية الاشتراكية كان كله انجذاباً معتقدياً يخلو من أية آثار سياسية للعلاقة مع الحليف السوفييتي الذي كسر احتكار السلاح وجهز العرب بما يريدون منه؟

وبهذا الخصوص، يقترب تحليل خلدون حسن النقيب من تحليل كريستال سابق الذكر اقتراباً كبيراً. فهو يقيم علاقة مباشرة بين التسلطية المعاصرة والديناميات التاريخية التي أدت الى تدخُّل الدولة الكثيف في الاقتصاد والمجتمع على مستوى العالم كله، ومن ثم، كما يقول، الى "تعاظم دور الدولة وتسيُّدها على المجتمع". فأساس "تسلط الدولة ليس انفراد نخبة قليلة بالحكم، وإنما قدرة الدولة الهائلة على التحكم البيروقراطي في الاقتصاد والمجتمع".[٩٦] ولما كان النقيب يعتقد بأن التسلطية "هي التعبير المعاصر للاستبداد التقليدي... (وأنها) عنصر أصيل في المجتمع، من حيث هي أسلوب في الحكم، ومنهاج في الحياة، وطريقة مسيطرة في التفكير، إذ أنها مرتبطة بالعوامل البنائية–التاريخية"،[٩٧] فهو لا يجد، بعد أن أحكم وثاق المجتمع بأصالة التسلط وغرَزَ جذورَه في البنى التاريخية المعزَّزة اليوم، كما يقول، بالمجتمع الجماهيري الحديث وثقافته الاستهلاكية، لا يجد غير أن ينسج اقتراحاً يبدو كما لو كان يمثل قطيعة، هي بحد ذاتها مستحيلة بما هي قطيعة، وتندرج فيما سبقت إليه الإشارة بخصوص الاشتراطات الأيديولوجية التي يضعها المثقفون بالتالي للوصول الى الديمقراطية. ويتمثل اقتراح النقيب بوضع استراتيجية بديلة "للدولة التسلطية ورأسمالية الدولة التابعة، هي استراتيجية فك الارتباط بنظام العالم الاقتصادي الذي تحتل مركزه القوى الإمبريالية. وتهدف هذه الإستراتيجية الى دمقرطة الاقتصاد عن طريق وضع قانون مستقل للقيمة... ودمقرطة النظام السياسي... ودمقرطة الثقافة".[٩٨] ومن غير الدخول في تفصيلات مشروع النقيب في هذه الحقبة الملتبسة من التاريخ العالمي، لا مهرب من مواجهة السؤال المركزي المتصل بكيفية الخروج من تسلط الدولة التسلطية لوضع مثل هذه الإستراتيجية البديلة قيد التحقيق، من ناحية، وبالقوى الاجتماعية التي ستقوم بتنفيذ التغيير المنشود، وهي بالضرورة وكما يفضي إليه الدور المنطقي الذي يدعم تحليلات النقيب، من خارج الدولة التسلطية بطبيعة الحال، من ناحية أخرى.

---

[٩٦] د. خلدون حسن النقيب. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر**. دراسة بنائية مقارنة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٩١) ص ٣٨.

[٩٧] د. خلدون حسن النقيب. المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

[٩٨] د. خلدون حسن النقيب.المصدر نفسه، ص ٦٤

يتحصّن رأي الذين يقولون بالعلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية بالدور المنطقي الذي بيانه أن الطبقة البرجوازية هي الحامل الاجتماعي الطبيعي للحريات باعتبار ضرورة هذه الحريات للدورة الاقتصادية التي يشكل المشروع قاعدتها المركزية. لا يتبقى بعد ذلك إلا التساؤل عن "أصل" المشكلة، وهو سبب عدم نشوء البرجوازية والرأسمالية في البلدان غير الأوروبية، وفي البلدان العربية بالتالي. فعلى غرار أسئلة ماكس فيبر في منعطف القرن الحالي بخصوص لماذا لم تنشأ الرأسمالية إلا في الغرب،[٩٩] وشروعه في البحث عن العوامل غير الاقتصادية التي أطلقت عمليات التراكم الرأسمالي، اقترح كثير من المثقفين العرب (وغير العرب: مكسيم رودنسون مثلاً في "الإسلام والرأسمالية"[١٠٠])، جملة من المساءلات تتمركز حول السؤال التالي: لماذا لم يصل التراكم الرأسمالي لدى العرب الى تلك النقطة التي تولِّد أو منها تبدأ القفزة الضرورية من ما قبل الرأسمالية الى الرأسمالية مع أن العناصر الضرورية لذلك توفرت كلها؟

ليست الإجابات عن الأسئلة بخصوص لماذا لم تنشأ الرأسمالية لدينا هي ما يهمنا بحثه هنا، بل علاقة المساءلة بموضوع الديمقراطية. بيد أن ما هو جدير بالتنويه بهذا الخصوص هو ضرورة الاعتراف بأن نوعية المساءلة المذكورة ستتحكم بمسار البحث وستكشف في الوقت نفسه عن محدودياته بما هو كذلك. فلئن كانت الديمقراطية هي الناتج التاريخي للرأسمالية ولنسقها السياسي الذي تقتضيه وقبل ذلك مصالح الطبقات الاجتماعية التي يعبر هذا النسق عنها، فإن البحث سيتركز بالضرورة حول طبائع الرأسمالية وبُناها لدينا وأسباب عجزها عن صناعة الديمقراطية في بلادنا. وفي الحالتين، لن تجد العوامل الاجتماعية والإناسية (الأنثروبولوجية) ولا سلطة الدولة ذاتها بما هي علاقة مركزية وغيرها من العوامل السياسية، لن تجد بالضرورة مكاناً في بحثٍ موضوعه السياسة بالتعريف. وباختصار، من المرجح أن منهجية البحث، حتى وإن كانت تفترض في نفسها التحليلية الجدلية، ستظل مع ذلك أسيرة مسارها الذي قننته مساءلاته ورهينة دورها المنطقي الذي أغلقته بالضرورة هذه المساءلات.

ويمكن القول إنه، في داخل مسار البحث الذي يستهدف سبر أسباب الوهن الديمقراطي لدينا من منظار الحداثة الرأسمالية، يتمازج عنصران اثنان. أولهما هو افتراض الترابط الشرطي بين الرأسمالية والديمقراطية؛ وثانيهما هو افتراض الترابط بين تفسير ضمور البعد الديمقراطي في نظمنا السياسية بضمور بنيوي يتصل بالبرجوازية العربية، وبعطبها البنيوي وبيانه باختصار، أن الرأسمالية نشأت لدينا كما يقول سمير أمين "نتيجة عدوان خارجي وإخضاع المجتمع لاحتياجات التراكم

---

[99] Max Weber. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. 1964. Paris. Plon. (أنظر التوطئة: ص٧-٢٥)

[100] Maxime Rodinson. *Islam et capitalisme*. 1966. Paris. Seuil.

الرأسمالي في المراكز المسيطرة".[١٠١] ويلخص سمير أمين القضية على الصورة التالية: "بينما كانت البرجوازية في المراكز تقود المعركة ضد الإقطاع في ظروف سلام خارجي، أصبحت البرجوازية في الأطراف مكبوسة بين الضغط الاستعماري الخارجي من جهة، وخوفها من الجماهير الشعبية من الجهة الأخرى".[١٠٢] بيد أن سمير أمين، وهو واحد من أبرز المثقفين العرب وربما أكثرهم تواضعاً وتهذيباً، لايترك حيزاً كبيراً لا للثقافة التسلطية التي حملتها أجيال التغيير "الثوري" معها الى السياسة منذ النصف الثاني من الخمسينات، ولا لعقيدة حرق المراحل التاريخية التي سادت ثقافة المرحلة ما بعد الكولونيالية بتوسل الدولة القوية. قراءة سريعة لمجازر "الثورات" العربية المشرقية وللأغاني والقصائد والخطب والتعليقات التي انتشرت معها تكفي وحدها ربَّما للمساءلة عن التدني الخلقي والإنساني للسياسة العربية، وقبل ذلك لأجيال عربية بعينها هي تلك الأجيال التي دخلت عالم السياسة من باب "الثورة" وكلامها الصاخب**.

يقترح خلدون حسن النقيب مع عديدين آخرين إجابة تولي العامل الخارجي أهمية مركزية في تعثر الديمقراطية لدينا. تبدو معادلاته للوهلة الأولى متماسكة ومقنعة، على الأقل في لغته الواضحة وضوحاً تظهر فيه كما لو أنها متيقنة من ظواهرها، أو محصَّنة من كل تعديل ممكن. فالتجربة الليبرالية فشلت لدينا لأن النظام السياسي في المشرق العربي هو، كما يقول، نظام مخترق، أي خاضع للضغوط الدولية والاستعمارية المباشرة. وقد سهل هذا الفشل تدخل العسكر في السياسة، وهذا بدوره عزَّز التيار المؤدي الى تدخل الدولة في الاقتصاد والمجتمع؛ وكلما زاد تدخلها، ازداد تسلطها.

هكذا تلتقي فرضية خلدون حسن النقيب حول بنية النظام السياسي في الشرق العربي، بكونه نظاماً مخترقاً، بالفرضية التي تؤكد على ضعف الولاء الإقليمي لسكان الدولة العربية بسبب هشاشة شرعيتها، باعتبار أن هذه الهشاشة مصدرها هو كذلك

---

١٠١ سمير أمين. "ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية**.. سبق ذكره. ص ٣١٢.

١٠٢ سمير أمين؛ **المرجع السابق**. ص ٣١٣.

** تحاشياً لكل لَبس ممكن، وكيلا يساء فهم الكلمات. أؤكد انني أشير إلى جيل بعينه تعامل مع فكرة الثورة في سياق سيرورات كبرى أو واسعة طالت الجماعة العربية في التاريخ الحديث، وأعادت صياغتها في داخل الإطار الجغرافي بصيغته السايسبيكوية المرسومة منذ عشرينات هذا القرن. وهو جيل اجتمعت لديه، مثله في ذلك مثل كل جيل، مجموعة من الطموحات والأساطير والتناقضات والتكيفات، وقبل ذلك الرغبة القوية في التغيير السريع وأوليته لكن بهدف النهضة والاستحواذ على القوة المفتقدة ودخول العصر. أحيل القارئ المستزيد إلى عدد من النصوص التي نشرتها في السنوات الأخيرة، منها على سبيل المثال: جيل أكرم الحوراني أو التجربة القومية لزمننا (٦ حلقات). الحياة (لندن) في ٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و ٧ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٦.

العامل الخارجي: كون الدولة في المشرق العربي مفروضة على سكانها من قبل الإستعمار. والفرضيتان كلتاهما تعتبران أن ضعف الدولة يترجم أسّ العلاقة التنافرية بين السكان والسلطة. فطالما هي دولة تفتقر الى الشرعية التاريخية الضرورية لكل دولة،[١٠٣] فإن العلاقة المركزية فيها، وهي العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم، تغدو علاقة ممانعة واحتجاج من طرف، وغلبة وتسلط وقهر في الطرف المقابل.

والواقع أن فرضية ضعف الدولة العربية تنتسب الى رأي واسع الانتشار في الفكر الاجتماعي والسياسي العالمي بخصوص وهن الدولة في العالم الثالث في مقابل المجتمع المدني، وبعجزها البيِّن عن أن تكون قوة تنظيم لطاقات المجتمع وبؤرة مراكمة للخبرات الضرورية في عمليات التنمية الاجتماعية والسياسية وسيروراتها التاريخية. وبحسب هذا الرأي، فإن نمو النزعات الشمولية والتسلطية في الدولة وتعززها يرجع في الأساس الى تضافر عنصرين واجتماعهما في لحظة تاريخية واحدة. أولهما هو حاجة الدول الجديدة الى التنمية الاقتصادية والدمج الاجتماعي، ونجاحها الجزئي في مطلع الأمر في ذلك، وعجز الطبقات القديمة عن التكيُّف السياسي مع الطبقات والشرائح الاجتماعية الجديدة الصاعدة واحتياجاتها السياسية المتنامية.[١٠٤] وثانيهما يعود في الأساس الى طبيعة المعارضة في العالم الثالث. فالولادة العسيرة للدولة غرز منذ البداية عداء مستحكماً بين أكثرية السكان والقلة التي تتحكم بالبلاد، وحكم بالتالي الطبيعة المتطرفة للمعارضة واللعبة السياسية بمجموعها. ويتساوى التعليلان في الاتفاق على الاستنتاج أن ضعف الاندماج الاجتماعي ينعكس سلباً على الحياة السياسية بأسرها. فلئن كانت بنية السلطة في غالبية الدول العربية تخفي مصالح أسرية أو فئوية و/ أو عشيرية ضيقة، فإن الأحزاب السياسية هي بدورها كذلك إما تمثل مصالح جهوية أو طائفية والعصبيات التي تتصل بها، وإما هي تنظيمات احتجاجية متطرفة كما هي الحال في الحركات الإسلامية المسلحة اليوم. ويصعب النظر الى هذه الأطر والتعامل معها على أنها أدوات دمج اجتماعي باعتبار أن الاندماج هو المعنى العميق للمواطنة، والشرط الرئيس للتماهي الضروري في الدولة.

ومهما يكن الأمر، من المحبَّذ ألاّ تُدفع الفرضية التي تقول بضعف الولاء الإقليمي لرعايا الدولة القطرية العربية الى النهايات الممكنة لها، أي من غير ألوان وظلال

---

[١٠٣] يمكن العودة للكتاب الذي صار كلاسيكياً بهذا الخصوص:
Michael C. Hudson. *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (1977). New Haven and London. Yale University Press.

[104] Jill Crystall. *Authoritarianism and its Adversaries in the Arab World. op. cit.* p. 273

وتخفيف وتعديل، تحت طائلة الوقوع في محظور نكران كل اجتماع ممكن. نكتفي بمثال واحد على ذلك. فالدولة العراقية مصابة، كما يقول الفرنسي بيير- جان لويزار، بعطب بنيوي يعود أصله الى لحظة التأسيس في عقد العشرينات. فمنذ بدايتها، نُظر الى الدولة العراقية من قبل أكثرية سكانها على أنها لا تعبر عنهم. فقد رفضتها جماعتان من أبرز الجماعات المكونة لسكان الدولة العراقية، هما الشيعة والاكراد، وعبَّرتا عن رفضهما بالمقاومة المسلحة. فلئن نفر الاكراد منها بسبب عروبيتها، فإن الشيعة ناوأتها بسبب الهيمنتين السنية والبريطانية عليها.[١٠٥] ولما لم يلعب الجيش كما يقول لويزار دوراً دامجاً في تكوين هوية وطنية جديدة حتى بعد الإطاحة بالنظام الملكي في ١٩٥٨، ونظراً لغياب معارضة ديمقراطية منظمة في العراق، لم يتبق أمام لويزار غير أن يغلق الباب أمام كل إمكانية ديمقراطية في العراق، وأن يضع العراقيين كلهم، في "فخ الدولة القومية المرفوضة من قبل ٧٥ بالمئة من سكانها".[١٠٦]

ثم إن فرضية ضعف الولاء الإقليمي لرعايا الدولة العربية تظل باستمرار بحاجة ماسة الى التعديل المستمر. فالطلب على الوحدة الترابية للدولة القطرية العربية هو على الأرجح قوي اليوم. فبالإضافة الى تبلور الوطنية الفلسطينية والخصوصية الفلسطينية، فإن الإلحاح الفلسطيني على الانتماء الترابي "القطري" هو اليوم أقوى منه في اية مرحلة مضت. ولا تبدو الوطنيات القطرية العربية الأخرى بعيدة عن ذلك. فالطلب على الدولة العراقية والتأكيد على وحدتها الترابية وعلى عراقية سكانها من اكراد وشيعة وسنة هو قوي بعد حرب الخليج أي مع وضوح الإمكانات الفعلية للتمزيق. وهو قوي في لبنان بعد الحرب الأهلية، والكويت بعد الغزو العراقي، واليمن بعد الاحتراب.

بيد أن وضع العوامل الخارجية في موضع المسؤولية المباشرة عن الظاهرة التسلطية يفضي الى الانزلاق في مطب إغفال تحليل التسلطية نفسها من حيث هي كذلك، ونسيان أن التسلطية، بما هي شكل من أشكال علاقات السلطة (وكل سلطة هي علاقة)، مبثوثة في البنى والتنظيمات، ومنغرزة في جسد اجتماعي وفي هرمية تراتبية مؤسسة وراسخة، ومعززة بوعي وبإعلام وثقافة وتقنيات، وقبل ذلك في جدلية السَّيد والعبد. ويعرف الذين أطلُّوا على دراسة السلطة نفسها كسلطة، أي كعلاقة، أو اقتربوا من مركز دائرتها، أن للإمساك بالسلطة تقنيات ليس التقريب والإبعاد والإعطاء بمقدار والمنع بمقدار وزرع الاختلافات بين أطراف دائرتها وتوظيف هذه الاختلافات وتغذيتها ثم إعادة توظيفها والثواب والعقاب والإرهاب، غير بعض فنونها.

---

[105] Pierre-Jean Luizard. "L'improbable démocratie en Iraq: le piège de l'État-Nation". in: Dossier du Cedej: *Démocratie et démocratisation dans le Monde Arabe*. (1992). Le Caire: Cedej. p. 171-182). p. 173

[106] Pierre-Jean Luizard. *L'improbable démocratie en Iraq*. *ibid*. p. 182

وهي تقنيات من المؤكد أنه لا يمكن تصديرها بما هي كذلك. ثم إن التسلطُ والإرهاب والعنف ليس عنفاً مجانياً من غير احتساب أو استراتيجية. إنه يندرج في السياسة، وفي الشرور والآثام التي تطلقها من مكامنها. ومن غير الانزلاق الى مطب وضع الأيديولوجيا في قفص المسؤولية المباشرة عن الفسق الكامن في علاقات السلطة السياسية، ألا يمكن الافتراض أن الأيديولوجيا، باعتبارها النسيج المنطقي للأفكار، وقبل ذلك للعواطف التي تستبطنها، تدخل على الأرجح من هذه النقطة بالذات في عالم الشر، بما تزرقه من تسويغ وتشحنه من إيمان؟. بيد أن هذه القضية تتجاوز السياسة بما هي كذلك.

٢ في التسلطية والخصوصية

هوية التسلطية السياسية

١. كما في كل بحث في أصول الظواهر السياسية، يصطدم الباحث في أصول التسلطية العربية هو بدوره أيضا بتلك النقطة الكثيفة التي يتعذر اختراقها وتفتيتها وتحويلها الى شافة. تبدو سيرورة البحث كما لو كانت وصلت الى نقطة يتعذر معها مواصلة البحث بتوسل المنهجية نفسها وإيقاع مساءلاتها ووتيرة الترابط بين الألغاز التي تشرطها كمساءلات. تتوقف المحاكمة لدى تخوم تكف فيها المساءلات عن التوالد، ويبدو منطق البحث كما لو كان أكمل دورته ووصل الى منتهاه. ففي تلك النقطة الميتة وبالأصح المفصلية التي يعرفها كل بحث في الاجتماع البشري، يجد الباحث نفسه أمام خيار لا مفر من مواجهته، هو خيار تبديد الغموض الذي ما زال كثيفا كثافة تكتنف البحث كله وتغطيه. هكذا يمكن القول إن سيرورة كل بحث تقع على الصورة التالية: تتراكم البيانات وتعز البينات.

بيد أن انتصاب الألغاز، وكثافة الغموض وارتجاج الوضوح، يعيد السبر الى تلك النقطة الميتة إياها، وهي نقطة المساءلة البدئية بكل التوتر الذي تقتضيه. وإذ لا يؤدي تزايد التفاصيل الى تبديد الغموض الكامن في الظاهرة المدروسة، بل الى تشظيها وتبعثرها في كل اتجاه، لا يتبقى لدى الباحث المجرب غير وسيلة واحدة يلجأ إليها، هي افتراض الوضوح وفي الأصح افتراض تعذر الغموض. ويدخل البحث منذئذ

مرحلة جديدة يمكن تسميتها على سبيل الوصف التصنيفي بإسم توليد الفرضيات: الاعتقاد بضرورتها سواء لمواصلة البحث، أو لتوليد الوضوح الضروري لكل بحث.

والحقيقة أن هذه النقطة بالذات هي التي منها يبدأ الباحثون في الافتراق. فمنها تبدأ دورة جديدة هي في الواقع دورة الأيديولوجية (باعتبارها المنطق الداخلي للفكرة أي نسغ السرد). تبدأ رحلة جديدة ميزتها الرئيسة هي، كما قلنا، كثرة الوصف وقلة الشرح والتعليل. أو أن شروحها تعتمد على منهجية مفصلة على مقاس الفرضية التي هي بدورها "مصادرة على المطلوب"، كيلا نقول إنها المنهجية التي يراد منها إثبات صحة الفرضية وليس التيقن من هذه الصحة.

ومع ذلك، لا يحسَبَنَّ أحدٌ أن المقصود مما تقدم هو معارضة التعميم التجريدي الضروري في كل تأمل فلسفي هو بدوره ضروري لكل اجتماع بشري، بالمهمة التجريبية للمؤرخ ولعالم الاجتماع، بل وضع ظاهرة التسلطية العربية في سياقها نفسه، وهو الاجتماع، أي التاريخ. ثم إن مصطلح التسلطية هو مصطلح إجرائي، بمعنى أنه أداة للبحث و"عدة شغل" يستخدمها الباحث للدراسة والسبر والتحليل. وبصفته مصطلحاً توصيفياً، فهو يفيد، في أحسن الأحوال، في وصف تقنيات السيطرة وأدواتها في نظم مختلفة تبدو كما لو كانت متعارضة. وهو لا يفيد كثيراً سواء بخصوص سبر أصول التسلطية أو بخصوص الإحاطة بسيرورة تغلغلها في المجتمع.

وليس للمصطلحات من حيث هي كذلك غير أهمية ثانوية في هذا السياق. فالمصطلحات جميعها زاخرة بالشحنة الأيديولوجية التي تثوي في إطارها؛ ولكلٍ حياته الخاصة وبالأصح سيرورة حياته الداخلية التي تغيِّر من مضمونه وشحنته المعنوية. فمن لا يتذكر على سبيل المثال لا الحصر استخدامات مصطلح الديمقراطية في سنوات غلبة المقال الثوري. فالشبيبة الديمقراطية والثورة الديمقراطية والتيار الديمقراطي.. الخ، لا تحمل اليوم المدلول نفسه الذي كانت تحمله قبل سنوات قليلة خلت؛ وهي تحيل الآن الى ما يتجاوز بكثير تخوم التعريفات المتداولة عنها. ولا يشكل مصطلح التسلطية استثناء بهذا الخصوص. فهو مشحون حتى الحد الأقصى الممكن في اللغة الدارجة اليوم على الأقل، بالكثير من الأيديولوجية التي تحيط به. وقد شهد في عقد الثمانينات كذلك عودة الى ميدان العمل سواء في مجال دراسة الديكتاتوريات في القرن العشرين من منظار مقارن، كما في الأوساط الأكاديمية الألمانية بشكل خاص، أو من منظار الهويات والخصوصيات الثقافية كما هو شائع اليوم في كثير من مناطق العالم.[١٠٧] ولا ينجو الباحثون في العلوم الإنسانية والسياسية لا من شباك

---

[١٠٧] حول مشكلات دراسة التسلطية، أنظر العدد الخاص [٢١٨/ ك٢ (يناير)-شباط (فبراير) ١٩٩٦] من مجلة *Esprit*. وخصوصاً:

الأيديولوجيات ورغباتها الكثيفة، ولا من الفخاخ التي ينصبها الطلب الاجتماعي بأساطيره ومحدودياته وبالهوى الجمعي الذي يقتضيه.

٢. ومع ذلك، يتصل السؤال الرئيس هنا كما في كل بحث بكيفية الخروج من النظرة المتشظية سواء في سبْر ظواهر السياسة والاجتماع، أو في تحليلها. فمن الملاحظ مثلاً أن النظم التسلطية (والشمولية) تشترك جميعها في أن إرهابها يلقى استحسان أوساط اجتماعية معينة، وربما واسعة في بعض الحالات. غير أن هذا لا يكفي بحد ذاته لا لحدِّها ولا لسبر آليات عملها. وهو لا يعني بأية حال أن التسلطية تستند الى إجماع شعبي حول أساليبها أو أنها تعبر عن إرادة الشعب، كما يزعم إعلامها ونفر مرموق من ايديولوجيي التغيير السريع. فالشعب ليس له وجود في النظم التسلطية، بل الجمهور. ثم إن ما هو حديث في التسلطية هو أنها تتسم بتغلغل غير مسبوق في قلب المجتمعات بتوسل تقنيات تعبئة الجمهور التي تجتمع فيها اجتماعَ تكاملٍ تقنيات القمع الفكري والإرهاب المادي في آن. وهي تشترك جميعها كذلك في إلحاحها على زرع الانطباع الجميل بنظام هو الى الفورة أشبه: حركة استثنائية منسابة تخلق قانونها الذي يعلو على الدولة ويضيق برتابة الحركة المألوفة، أو كما لو أن مؤسسات الدَّولة تكاد لا تتسع للزعيم غير الاعتيادي في التاريخ.

منذ حوالي ستة عقود، لاحظ فلهلم رايش أن ما يميز العصور الحديثة لا يتمثل في التنظيم العقلاني للحياة الاجتماعية، بل بالعكس، "في استمرار اللاعقلانية السياسية"،[١٠٨] وفي حيويتها. الأمر الذي دفعه الى القول بأن التسلطية "تجد دعمها لدى قوى سيكولوجية قوية في داخل الشعب"،[١٠٩] وأن الشعب يفضل عدم المسؤولية حتى لو دفع حريته ثمناً لذلك.[١١٠] هكذا لم يكن الشعب الألماني في العام ١٩٣٣ "قليل الاستعداد للدفاع عن الحرية التي سبق له انتزاعها فحسب، بل "كان في أكثريته الكبرى مستعداً للإذعان للطغمة الفاشية المتسلطة التي تنكر كل حرية". [١١١] ويؤكد إرنست كاسيرر على أن الأساطير لم تختف في الحداثة، وأن الفكر الأسطوري هو

Pierre Bouretz. "Penser au XX° siècle: la place de l'énigme totalitaire". p. p. 122-139

[108] Wilhelm Reich. Menschen im Staat. tr. fr. *Les hommes dans l'Etat*. (1978). Paris. Payot. p. 16

[109] Wilhelm Reich. *op. cit*. p. p. 176-177

[110] Wilhelm Reich. *op. cit*. p. 172.

وهو رأي يكاد يكون شائعاً لدى نفر واسع من المثقفين العرب. يكتب منصف المرزوقي عن حاجة "عميقة متجذِّرة لدى الإنسان–الطفل: خذ حريتي ومسؤوليتي واعطني عدلاً، واحمني من المستبد الظالم". آنظر: منصف المرزوقي. **الاستقلال الثاني: من أجل الدولة العربية الديمقراطية الحديثة** (١٩٩٦) بيروت، دار الكنوز الأدبية. ص ٢٦ وغيرها.

[111] Wilhelm Reich .*op. cit*. p. 171

على الأرجح السمة الأكثر بروزاً في تطور الفكر السياسي الحديث، [١١٢] وأن ثقافتنا الحديثة، بما في ذلك علومنا، "لا تعدو كونها الطبقة العليا لبنى موغلة في القدم ومنغرزة في العمق"[١١٣]؛ وأنها، في الأوقات العصيبة، حيث تضعف سيطرة الطبقات العليا، العقلانية والعلمية، يبرز الفكر الأسطوري من الأعماق ويغطي بألوانه الأفق "ويغزو الحياة الاجتماعية والثقافية للإنسانية باسرها".[١١٤] ففي أوضاع اليأس "لجأ الإنسان دائماً الى وسائل ميئوس منها. وأساطيرنا السياسية المعاصرة هي من هذه الوسائل الميئوس منها".[١١٥]

التسلطية والهُويَّة العربية

٣. أثارت منعة التسلطية العربية، كما لاحظنا في القسم السابق من هذا الفصل، وما زالت تثير لدى الباحثين وأصحاب الرأي تساؤلات تتصل بطبيعة النظم السياسية العربية وبآليات عملها ومصادر منعتها على التحول الديمقراطي، وطابع الاجتماع الإنساني في البلاد العربية، وخصوصياته وترابطاته الأخلاقية والثقافية والاجتماعية والسياسية ككل، فضلاً عن مستقبلها بطبيعة الحال.

ومن غير المستغرب ألا تتجاوز تساؤلات الباحثين وأصحاب الرأي والمثقفين تخوم ظاهرة تسلطية الدولة العربية الحديثة بصفتها ظاهرة سياسية، لتطال، من جملة ما تطال، مكونات الاجتماع الإنساني في هذه المنطقة من العالم، مكوناته الثقافية والسياسية والجغرافية، وقبل ذلك حضارته أو شخصيته الحضارية الخاصة. أقول من غير المستغرب، باعتبار أنه في هذه الأيام التي تتسم بغلبة مقال الهوية والخصوصية في الفكر الاجتماعي وفي الفلسفة السياسية، يتعذر ألا نرى بصمات هذا المقال بارزة بكثافة في جل الأبحاث والدراسات التي تطمح الى تحليل الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي للعرب المعاصرين. وقد شكل الانتشار القوي لحركات الإسلام السياسي، العقيدي الذي يدمج بين الدين والسياسة، والتنظيمي الذي يتوسع نطاقه بتسارع ملحوظ، شكل من غير شك موضوعاً رئيساً لآلاف الكتب والدراسات والحلقات الدراسية الجامعية والندوات في الفكر العربي وخصوصاً في الفكر العالمي. ولو استثنينا المقالات الصحفية التي تطلق على نفسها أو يُطلق عليها اسم سياسية أو استراتيجية، فان ظلال مقال الخصوصية ستبدو كثيفة البروز في كل

---

[112] Ernst Cassirer. *The Myth of State* (1946). Yale University Press. Tr. fr. Le Mythe de l'Etat. (1993). Gallimard. Paris. p. 17

[113] Ernst Cassirer. op. *cit.* p. 401.

[114] Ernst Cassirer. op. *cit.* p. 402

[115] Ernst Cassirer. op. *cit.* p. p. 376-377

تحليل سواء للإستراتيجيات السياسية الفاعلة اليوم، أو لمستقبل التحول السياسي للبلاد العربية، ولمستقبل المنطقة ككل.

ويرد كثير من الباحثين منعة التسلطية العربية الى الشخصية الحضارية للمنطقة المتمثلة بالإسلام، ويرون في سلوك الدولة العربية وتنظيمها انبعاثاً لعقلية الماضي ولروحية القرون الوسطى الماثلة أبداً في الشرق. ويستند بيانهم على فرضية تبدو للوهلة الأولى كما لو كانت متماسكة منطقياً بيانها استمرار الماضي في الحاضر، استمراراً يجعل من هذا الأخير نسخة الماضي الوحيدة الممكنة، من ناحية، ومن الاجتماع الإنساني العربي و/أو الإسلامي، وهو سياسي بالضرورة وبالتعريف، اجتماعاً تغلب عليه الاستبدادية والتسلطية والقهر، من ناحية ثانية.

ويستمد هذا المقال نسغه من مجموعة المسبقات العقلية والعاطفية بخصوص الحداثة (التقدم الخطي للعقلانية وللتقانة وللفردية)، ومن آلاف النصوص التي تؤكد على أوليّة الدين والعقيدة في تفسير الخصوصية، وإذن الاستثنائية والفرادة، العربية/ الإسلامية. غير أنه ينهل مصادره قبل ذلك من ظهور الحركات الإسلامية المعاصرة ومن تأكيداتها الجازمة على الخصوصية ومناهضة الهيمنة السياسية والثقافية الغربية ومقاومة الاحتلال والتنديد بتلاعب القوى الكبرى بمصائر المنطقة، والدعوة الى الرد على الغزو الثقافي. وهو يجد في إدانة نفر غفير منها (أقول نفر، لأن نفراً آخر يقول بعكس ذلك) للدعوة الى الديمقراطية السياسية بل وتكفير القائلين بها،[١١٦] يجد دلالة إضافية على عطب يراه بنيوياً، جنينياً أو أصلياً، يقف وراء الاستعصاءات والمعضلات والأزمات، ويشرح في الوقت نفسه مأزق العرب والمسلمين في العصر الحديث، وممانعتهم كما يقول للحداثة وربما رفضهم لها.

٤. ينبغي أن نقول إن مقال الهوية والخصوصية السياسية لا يفصح عن فحواه بالصيغة نفسها وبالطريقة نفسها في كل زمان ومكان. ففضلاً عن اختلاف وجهة التناول من منظار العلوم الإنسانية عنها من منظار العلوم السياسية أو الاجتماعية، فإن الآراء التي ترى في البنى السياسية والاجتماعية الشرقية خصوصية سلبية تتسم

---

[١١٦] للتعرف بشكل وجيز ولكن كاف على مواقف مفكري التيارات الإسلامية، يمكن العودة، على سبيل المثال لا الحصر، إلى:

جورج جقمان: "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية". في (جماعي)؛ **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (١٩٩٤) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص ص ٣٤-٣٩.

سعيد بن سعيد العلوي. "هل تعني الديمقراطية محض التداول على السلطة؟ صعوبات التحول الديمقراطي في العالم العربي". ورقة (غير منشورة) مقدمة إلى **مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي**. القاهرة ٢٩/٢-٣/٣/ ١٩٩٦.

ومن منظور إسلامي محبذ للديمقراطية: فهمي هويدي. **الإسلام والديمقراطية**. ١٩٩٣. القاهرة، مركز الأهرام. ص ص ٩٧-١٧٤

بالجمود ومجافاة التغير هي قديمة في الثقافة الغربية على وجه الخصوص، وتتكشف مع الزمن عن أنها راسخة في الوعي ومنغرزة في المشاعر وتكاد تشكل مسبقة فكرية عنيدة الحضور. وقد ورث علم الاجتماع الغربي المعاصر بهذا الخصوص عن عصر الأنوار كثيراً من الأساطير التي تجعل من الشرق على وجه العموم، ومن الشرق العربي والإسلامي على وجه التعيين، إطاراً مشخصاً لتفارق نوعي ولخصوصية فريدة في سكونيتها البنيوية وركودها التاريخي، فضلاً عن استبداديتها.

ولا يختلف أصحاب النظرة التاريخية المقارنة (منذ مونتسكيو في النصف الأول من القرن الثامن عشر حتى فيتفوغيل في النصف الثاني من القرن العشرين وكثيرين آخرين اليوم) عن أصحاب الماهوية الثقافية كثيراً في خاتمة المطاف. فكلتا النظرتين تنتهي الى تأكيد الركود التاريخي والاستبداد السياسي في الشرق، وبتعذرهما في الغرب.[١١٧] وكلتاهما تفترض أن تمايز المجتمعات الشرقية، وهو تمايز جذري وحاسم كما ترى، يحد من إمكانات التنمية الاجتماعية والسياسية لهذه المجتمعات، وربما يحيلها الى متعذرة،[١١٨] ويمنع الدولة من القيام بوظائفها.

يرتكز أصحاب نظرية "الاستبداد الشرقي" على افتراض مركزي بيانه أن الدولة هي، في الشرق، أقوى من المجتمع. فهي التي تشرف عبر التاريخ الطويل على تنفيذ المشروعات التنظيمية الكبرى والخدمات العامة التي تقع في أساس الإنتاج المادي والاقتصادي للجماعة، وفي أساس تجديد اللحمة الاجتماعية المبنية من وحدات متباعدة ومتخارجة عن بعضها. وبتعاليها على المجتمع وبانفصالها المطلق عنه، تُطبق الدولة على المجتمع وتُحكم قبضتها وهيمنتها بسهولة ويسر. ثم إن "الاستبداد الشرقي" يتَّسم كذلك حسب هذه النظرة بخصوصية سلبية أخرى بيانها افتراض غياب الحلقات الوسيطة بين سلطة الدولة والجماعة المحلية، وبلغة اليوم، غياب المجتمع

---

[١١٧] والحقيقة أن الأسئلة الأساسية التي هيمنت على الفكر الفلسفي والاجتماعي الغربي، منذ هيجل، وربما منذ مونتسكيو، هي تلك الأسئلة التي تشرح أو تفسر فرادة الغرب وخصوصيته. وقد ظل الشرق العربي والإسلامي بطبيعة الحال (لقربه ربما ولكن ليس بالمعنى الجغرافي فقط) نموذج المقارنة القوي. كمثال طريف، ولكن شديد التعبير على ذلك: تؤكد باحثة فرنسية جادة متخصصة في التاريخ القديم على أن الإستبداد تم استيراده إلى الغرب القديم من الشرق. وبيان محاكمتها كما يلي: تعبير الطاغية tyran هو، في القاموس الإغريقي، أسبق على المستبد Despote. وهو تعبير كان في بداية أمره يطلق لدى الإغريق على "سلطة بربرية قادمة من لدن البرابرة". يفوت على الباحثة كما يبدو أن المفردات توجد حيث توجد الحاجة إليها؛ أي حيث يوجد وضع يتطلَّب مصطلحاته التي تدل عليه. أنظر:

Chantal Millon- Delsol. *Démocratie et despotisme dans l'Antiquité: Essai sur le pouvoir occidental*. (1985). Paris. P. U. F. p 42 et suiv.

[١١٨] سامي زبيدة: "الدولة القومية في "الشرق الأوسط". مجلة **الاجتهاد**. (بيروت) ١٦/١٥. ربيع وصيف ١٩٩٢. ص ص ٩٩–١٢٠. ولسامي زبيدة كذلك. "نظرية علم الاجتماع ودراسة مجتمعات الشرق الأوسط المجتمع والجماعة والأمة". في: أحمد عبد الله (محرر): **هموم مصر وأزمة العقول الشابة**. ١٩٩٤. القاهرة. مركز الجيل للدراسات الشبابية والاجتماعية. ص ص ٥٨٩– ٥٩٥.

المدني عن الاجتماع الشرقي. فبسبب انتفاء الملكية الشخصية، افتقر هذا الاجتماع الى تلك الطبقة "الثالثة" (Tiers Etat) المستقلة التي كانت حصانتها فضلاً عن مصالحها وراء تأسيس مجموعة الحقوق والمكتسبات التشريعية والتنظيمية للدولة الحديثة في الغرب. فمنذ مونتسكيو كذلك، يتم تفسير سر الاستبداد الشرقي" في "حقيقة" أن المجتمعات الشرقية، العربية/ الإسلامية بل والآسيوية والأفريقية، لا تعرف بنيتها تلك الحلقات الوسيطة التي يتيح لها موقعها في التراتبية الاجتماعية تخفيف قبضة السلطة السياسية والحد من تسلطيتها،[١١٩] وفي النهاية كبحها وإعادة بناء الدولة وتأسيسها على قيم الحداثة، كما حدث في الغرب. هكذا يكمن العطب المركزي للمجتمعات الشرقية والإسلامية على وجه الخصوص في غياب الحيِّز العام الذي يتيح وجوده حرية المجتمع وحمايته من عسف الدولة وهيمنتها، ويشكل الحاضنة الموضوعية أو القابلة التاريخية لسيرورة نشأة الفرد الحر باعتباره الشرط الضروري كما يقولون للمواطن في الدولة الحديثة.

٥. أما أصحاب الماهوية الثقافية (بصيغها لدى التحليل النفسي للشخصية الجمعية أو لدى علم الاجتماع الثقافي على سبيل المثال لا الحصر) فيرون في مفاهيم العقيدة الإسلامية المصدر المركزي لكل استبداد سياسي في الماضي كما في أوقاتنا الحاضرة. ويُرجعون إليها سواء إخفاق الحداثة في البلاد العربية أو استبداد الدولة العربية والعنف الذي انفجرت براكينه في الحروب الأهلية العربية التي دارت وما زالت دائرة في أكثر من بلد عربي. وهم لا يترددون، بطبيعة الحال، عن عزو إخفاق الفكرة العروبية وحركتها السياسية الى الإسلام نفسه. ويذهب بعضهم، على غرار برنارد لويس كمثال، الى أن تحجُّر الثقافة الإسلامية وتخلُّف العقلية العربية/ الإسلامية هما السبب المباشر للأزمة العميقة التي تحاصر الاجتماع البشري الحديث.

ولا تعني هذه الفرضيات غير أن اجتماعنا هو نفسه مصدر الاستبداد وعلة انغرازه فينا. فالدولة تنبني في بيئة ثقافية قمعية تفعل فيها، وهي تفرض توجهاتها على المجتمع وتمنع عليه أية منافسة على السلطة، وتقمع فيه أية مبادرة حرّة، وتعمل في صفوفه تمزيقاً وفي وحداته الاجتماعية إضعافاً وبعثرة.[١٢٠] وليس أدلّ على خطر مثل

---

[١١٩] في "روح القوانين"، يميز مونتسكيو كما هو معروف بين السلطة الملكية (السائدة في أوروبة) والسلطة الاستبدادية (السائدة في الشرق) بوجود "الجسم الوسيط"، وتمثله سلطة النبلاء" (القسم الأول؛ الكتاب الثاني؛ الفصل الرابع). وهو ينتقد الذين "تخيلوا في أوروبة" إلغاء سلطة النبلاء، على اعتبار أن إلغاء "الجسم الوسيط" سيفضي بالضرورة إلى الدولة الاستبدادية، لأن وجود هذا الجسم ضروري للاعتدال، ويدفع إلى تأسيس القوانين واعتمادها (القسم الأول؛ الكتاب الثالث؛ الفصل الرابع). انظر:
Montesquieu. *De l'Esprit de Lois*. (1961). Paris. Garnier. Tome 1.

[١٢٠] "أخرجت الدولة في العالم العربي الرجال والنساء العاديين من الحياة السياسية، وخربت المراكز المُنافسة للسلطة– الأسواق، المؤسسات الدينية، الطوائف الحرفية والاتحادات المهنية".

هذه الافتراضات الملتبسة من أنها تحكم على العرب بالشقاء الأبدي في مخالب الاستبداد فحسب، بل تجعل من اجتماعهم يعاكس طبائع الاجتماع ومألوفه ويتنافى مع كل عقلانية ممكنة. ثم ألا يتضمن القول بأصالة الاستبداد فينا وببعد اجتماعنا عن الديمقراطية تسويغاً فصيحاً للمتسلطين على رقابنا ومعاشنا وتنشئة أبنائنا، واستنكاراً لكل مطالبة بالديمقراطية وبالحق الطبيعي للإنسان بالحرية والكرامة؟

غير أن الدور المنطقي لمقال الخصوصية السياسية يستند الى فرضية مفتاحية أو أولى هي بحد ذاتها ملتبسة أو فاسدة بلغة المنطق. وبيانها افتراضه أن الجماعات تجدد نفسها في التاريخ على صورة هويّات راسخة تجافي التغيُّر، أو بالأصح أن الحركة التي تعرفها الاجتماعات البشرية لا تصيب إلا الأعراض الخارجية لا الجوهر. فهناك في كل اجتماع نواة صلبة تتمحور حولها جملة الخصائص والسمات التي تميز مجموعة بشرية عن غيرها تمييزاً لا رجعة فيه ولا تحويل. ولسنا بحاجة الى البرهان على ما هو بيِّنٌ من أن تناقض هذا الدور المنطقي يكمن بالضبط في نفي الحركة عن المتحرك، ما دامت الاجتماعات البشرية هي، بالضرورة، سيرورات تاريخية، أي متحركة.

خصوصية عربية؟

٦. ينبغي الاعتراف بأن في مقال الخصوصية من الجاذبية ما يفسر الى حد بعيد مغريات اللجوء إليه لتفسير الظواهر الاجتماعية الملتبسة. فهو يعطي الانطباع المريح بالإحاطة بالظاهرة المدروسة، وباكتشاف سرها العميق. وهو، فضلاً عن ذلك، يوفِّر للسرد (وكل بحث هو في نهاية المطاف سرد وإعادة صياغة ل"قصة" الحادث) حبكة ضرورية لكل قصة يُرادُ لها أن تكون مشوقة، أي مثيرة. ثم إنه يدفع الى تجاوز التناقض البنيوي العميق الكامن في السرد أو في القبول به كمُسلمة أو كمُسْبقة واضحة معصومة عن المساءلة والتدقيق. ولا يعدم الملاحظ اكتشاف أن النواة الصلبة التي يقوم عليها بناء مقال الخصوصية تنطوي على تناقض بنيوي هو بالضبط مصدر عطبها وهشاشتها، هو التناقض الكامن كما أشرت في القول بثبات المتحرك وبرسوخ المتحول، الذي هو المجتمع. أما من ناحية منهجية فهو يبدأ تحليله، كما يلاحظ فريد هاليداي، بالموافقة المسبقة على تمايز المجتمعات العربية والإسلامية تمايزاً يشرح خصوصيتها، من ناحية، ويبحث من ثم في الوقائع عماً يثبت هذه الخصوصية، من

Fouad Ajami. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967.* (1981). 2ed. (1992). New York. Cambridge University Press. p. 26.

ناحية ثانية.[١٢١] وغني عن البيان القول إن إثبات الخصوصية أو التمايز النوعي سيكون بعد ذلك النتيجة الوحيدة الممكنة. ولو أضفنا الى ماجرى ذكره عن دواعي الانتساب المتزايد لمقال الخصوصية السياسية، وأزعم أنه يتوفر على خصائص الانتساب الأيديولوجي من ألفه الى يائه، لو أضفنا ما أشرنا إليه بخصوص وهن المقال الوضعي الذي يستند اليه المنهج المقارن، لتعرفنا ولو بصورة جزئية على واحد من مغريات هذا المقال وبنية الوعي الذي ينتمي إليه. ألا تحيل مصطلحات مثل "العقل العربي"، و"الشخصية العربية"، و"الثقافة العربية" و"براديغماتها"[١٢٢] الخ، سواء بشكل مباشر وصريح أو بشكل موارب، الى الاستثناء العربي و/ أو الى الاستبداد العربي المتأصل، والمنغرز في ذواتنا وحياتنا وعلاقاتنا كما يقولون؟

هكذا تبدو المساءلة بخصوص منعة الدولة العربية القائمة على التحول الديمقراطي كما لو كانت تحيل مباشرة الى الخصوصية العربية، أو كما لو كانت تنتسب الى مساءلات الإناسة التي تحيلُ الى ما يُقالُ إنه ثابت في الممارسات والسلوكيات وآليات التفكير الجمعي وعلاقات السلطة إذن. تتوضّح المفارقة أكثر إذا تذكرنا أن منعة السلطة العربية في وجه التحوُّل الديمقراطي تقع، في التاريخ، (وكذلك زيادة الاهتمام بالدَّولة العربية وبالمساءلة بخصوصها) على خلفية عامة بيانها، باختصار، حالة الإخفاق العام الذي تعرفه الجماعات العربية سواء في المشرق أوْ في المغرب. فلا النَّهضة تحققت ولا التحرر الوطني اكتمل، ولا الوعد بالتغيير الثوري الذي زرع الآمال العريضة ب"حرق المراحل" التاريخية وبالقفز فوق المعيقات وتخطِّيها، أعطى حتى الحد الأدنى منه. ومع تلاحق الهزائم، ووضوح التدهور، تكشفت الدولة العربية عن استبداد مريع في بطشه، متطرف في تسلطه، الى الحد الذي غدت الدولة معه، كما يقول علي الكنز، "سجينة منطقها الخاص المبني على السيطرة والإكراه، وذلك بعد أن تقلصت الى نواتها القمعية"،[١٢٣] من جهة، وبحيث بدت الجماعة العربية كما لو كانت حوصرت بذُلِّي الهزيمة والعسف، وبقَهْرَي العدوّ والتسلط، من جهة ثانية.

٧. لا ينفي المفكر المغربي عبد الله العروي صلاحية وصف واقع الدولة العربية القائمة عن الإجابة على المساءلات المتصلة بتعثر الحداثة السياسية العربية، والديمقراطية بالضرورة وبالتعريف، إلا لكي يؤكد على وجوب "إدراك المادة الخام التي بها وعليها تجري السياسة، أي نفسانية الفرد، فكرته عن الحكم والدولة. كل هذا ناشئ عن

---

[121] Fred Halliday. "The Politics of "Islam: A Second Look". *British Journal of Political Science*. Vol. 25. N° 3. July 1995. p. p. 399-417. (p. 412)

[١٢٢] الطّاهر لبيب. "علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي". **المستقبل العربي**. بيروت، ع/ ١٥٨ نيسان (ابريل) ١٩٩٢.

[١٢٣] علي الكنز. "من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية". **المستقبل العربي**. بيروت، ع/١٥٨ نيسان (ابريل) ١٩٩٢. ص ٧٩.

تربية لا تقوم بها الدولة وحدها".[١٢٤] يستند العروي الى استنتاجات عبد الرحمن بن خلدون في التحقيب التاريخي لنموذج الدولة العربية. وهو مثله يرى أن الدولة العربية مرَّت، في التجربة التاريخية، "من مُلك طبيعي الى خلافة إسلامية ومنها الى مُلك سلطاني"؛ وأن سمة الدولة السلطانية المركزية هي تخارجها النهائي عن جسد الجماعة التي تسيطر عليها: "ما يميز السلطنة هو فصم عام: بين الدولة والمجتمع الإنتاجي، بين الملك والرعية، بين الأمر والقانون... (هكذا) لم يكن استيلاء الأعاجم على دولة الإسلام هو سبب الحكم المطلق بل العكس هو الصحيح. إن الفصم الاجتماعي العام، الذي تسبب فيه نظام السلطنة، هو الذي فتح الطريق الى حكم الأعاجم".[١٢٥]

ولما كانت الأسئلة تتصلُ، في الجوهر، بسَبْر الدَّولة العربية الفاعلة اليوم في التاريخ، فإن العروي يقوم بتصنيفها على الصورة التالية: إنها في أسِّها تلك الدولة السلطانية الموروثة إياها ولكن مع بعض التعديلات. "ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية نسخة باهتة للدولة السلطانية.. إنما هي نتيجة عملية مزدوجة: عملية التطور الطبيعي.. وعملية إصلاح غيَّرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة".[١٢٦] ومع ذلك، فإن ما هو أساسي من منظار العروي يتصل بالإجابة عن السؤال التالي: "ماذا كانت آثار الإصلاح على وجدان الفرد الذي يعيش في أحضان الدولة الجديدة؟".[١٢٧] يجيب العروي بصورة قاطعة: "الجواب عن السؤال هو النفي بالتأكيد".[١٢٨] فلم "تبدع الوطنية نظرية دولة تختلف تماماً عن نظرة الفقهاء الى السلطة"،[١٢٩] ولم تتغير نظرتنا "في العمق" لا بفعل "إصلاحات الجهاز المتوالية منذ قرن.. (ولا بتأثير) الأفكار "المستوردة" من الغرب مثل الليبرالية، أو الماركسية أو الوجودية"[١٣٠]؛ فقد كان إرثنا، وما زال، هو "إرث الدَّولة السلطانية على المستويين: التنظيري والفكري".[١٣١]

---

[١٢٤] عبد الله العروي. **مفهوم الدولة** (١٩٨١). ط٤ (١٩٨٨). بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. ص ٩٠ (والتشديد الأول من قبلي). يعود العروي في (**الإسلام والحداثة**) المنشور بالفرنسية، إلى المنطلقات ذاتها. ف"المادة الأولى للسياسة، ليست هي بالتأكيد العنصر الأفضل في تشكيل الروح الديمقراطية. على اعتبار أنه في النظام السياسي الموروث من الماضي، لا تتميز الدولة عن شخص الحاكم.. " انظر:
Abdallah Laroui. *Islam et modernité*. (1987). Paris. La découverte. p. 29.

[١٢٥] عبد الله العروي، **مفهوم الدّولة** (المرجع نفسه). ص ١٠٨.

[١٢٦] عبد الله العروي، المرجع نفسه. ص ١٢٩.

[١٢٧] عبد الله العروي، المرجع نفسه. ص ١٣٣.

[١٢٨] عبد الله العروي، المرجع نفسه. ص ١٣٨.

[١٢٩] عبد الله العروي، المرجع نفسه. ص ١٣٩.

[١٣٠] عبد الله العروي، المرجع نفسه. ص ١٥٠.

[١٣١] عبد الله العروي، المرجع نفسه. ص ١٤٩.

لا ينفرد الأستاذ عبد الله العروي بالتفسير الثقافي التاريخي لمعضلة التحول الديمقراطي في الدولة العربية بالتأكيد. غير أنه ربما كان من أكثر العرب تماسكاً نظرياً وصرامة منهجية تستحق التنويه. فالتفسير الثقافي للخصوصية العربية (والهوية، والبنية النفسية.. الخ) هو في الأوقات الأخيرة من الرواج بما يتعذر حصر القائلين به وتصنيفهم. فبعد أن كان هذا التفسير محصوراً في أوساط ضيقة من الإناسيين و/ أو المستشرقين (برنارد لويس مثلاً وليس حصراً[**])، غدا منذ سنوات قليلة مثابة نقطة إجماع يشترك فيها الباحث والصحفي وصاحب الرأي والسياسي؛ كل يقول كلمة الفصل فيها. صارت عملة رائجة لكل بحث في العقلية العربية أو الإسلامية، وأسّ جلّ التحليلات المنتشرة اليوم بخصوص العرب والحداثة والدولة وغيرها.

٨. ومن منظار الخصوصية الثقافية كذلك، يقارب فاتكيوتيس قضية الدولة العربية/ الإسلامية اليوم والحداثة. وعنده أن "السؤال الحقيقي هو التالي: هل يمكن للدولة التي يعيش المسلمون ويحكمون فيها أن تصبح دولة علمانية، الشرط الذي لا تقوم دولة قومية من غيره؟".[١٣٢] للإجابة عن السؤال بالنفي القاطع، يبحث فاتيكيوتيس، مثل العروي وعلى غراره، يبحث عن الثابت الثقافي الذي يمكن له أن يشرح وَهَن الدولة القومية الحديثة في الدولة العربية اليوم، وتعذّر انغراز شرعيتها أو أشكال السلوك والانتماء والولاء المتصلة بها. وهو ينطلق من الفكرة المركزية التالية: فكرة الدولة القومية هي فكرة أوروبية المنشأ وغريبة بالتالي عن التراث السياسي العربي الإسلامي ولا تتوافق معه.[١٣٣] فالدولة القومية تعرِّف الدولة بالأمة، باللغة، بالإقليم، بالتواصل التاريخي، بالهوية القومية المشتركة وبالانتماء السياسي. في حين أنه في التاريخ الخاص بالشرق الأوسط، لا وجود للقومية سواء من حيث الشرعية أو من حيث أشكال الحكومات وصور السلوك السياسي. "فلئن كانت الدولة الإسلامية ضرورية لتنفيذ

[**] تحتل تحليلات المستشرق الأمريكي المعروف برنارد لويس بتقديري موقعاً بارزاً في التيار الذي يضع الإسلام في موقع المسؤولية المباشرة عن معضلات العرب والمسلمين اليوم. في **عودة الإسلام**، وفي **اللُّغة السياسية للإسلام**، ثم في مقالاته الأخيرة التي نشرها في السنوات الأخيرة وخصوصاً خلال أزمة الخليج، لا يتردد برنارد لويس عن ترداد التأكيد القاطع على استحالة التوفيق بين العقيدة الإسلامية وقيم المدنية الحديثة والدولة الحديثة إذن.

ولئن كان برنارد لويس يتبع بهذا مدرسة فكرية سادت وما زالت منتشرة في الغرب بخصوص "تحليل الإسلام"، وفي الأصح المسلمين، ورؤيتهم كجماعة تاريخية فقدت دورها ومكانتها التاريخيين بسبب الجمود الناجم أساساً عن الجمود العقيدي نفسه، فإن لهذا الموقف نسخاً أخرى وتنويعات عديدة نراها بين العرب أنفسهم و/ أو لدى عدد من الغربيين الذين يصنفون أنفسهم في خانة الأنصار المنافحين عن القضية العربية. غير أن هذا قصة أخرى لا مجال للاستفاضة فيها هنا. تكفي الإشارة فقط.

[132] P. J. Vatikiotis. *Islam and the State*. (1987). London. Croom Helm. Trad. fr: L'Islam et l'Etat. (1992). Paris. Gallimard. p. 89.

[133] P. J. Vatikiotis. *Islam and the State*. Ibid. p. 63.

الرسالة السماوية، فإن المواطنة لن تقوم بالتالي لا على حق الدّم، ولا على حق التراب، بل على حق الدين".[١٣٤] ومن ناحية تاريخية، فإن الدولة "بمعنى أنها حكم سلالة أو أمير أو مستبد، هي البنية الأكثر ديمومة من بين أشكال تنظيم السلطة في الإسلام".[١٣٥] والشرعيات السياسية السابقة تستنبع معينها جميعها من مصادر متنوعة تتراوح بين الديني والسلالي والعشيري والطائفي. وظلت الشرعية الأخيرة من بينها، الشرعية الطائفية، راسخة الانغراز في علاقات الولاء التقليدية.

الى المصدر الغربي لفكرة الدولة القومية الحديثة، يضيف فاتكيوتيس عاملاً ثانياً يفسِّر وهنها في البلاد العربية والإسلامية. ففي هذه البلاد، اقترنت الفكرة القومية كما يقول بنخب تبنتها ونادت بها، ولكن من غير أن تعني شيئاً كثيراً بالنسبة للجمهور، باعتبار أن هذا الأخير، "ظلَّ ببساطة، مسلماً". بل حتى أولئك الذين روَّجوا للفكرة القومية، فقد أظهروا تمسكاً ضعيفاً بها. فالى جانب بعدهم عن الليبرالية، لم يبدوا أيَّ تعلق بالحدود الإقليمية التي فرضها الأجانب.

٩. ولئن كان العروي وفاتيكيوتيس يجدان في الثابت الإناسي ما يشرح الثابت السياسي ويضعه في دائرة المعقولية، فإن آخرين كثيرين يكتشفون أن الثابت الذهني هو الذي يقف وراء السلوك والمواقف التي تسم الخصوصية العربية وتحدها وتميزها عن غيرها من الاجتماعات البشرية الأخرى، وهو الذي يشرح في الوقت نفسه لماذا تجافي الذهنية العربية بالضرورة السلوك الديمقراطي، أي الحديث. يقوم فؤاد إسحق الخوري بتصنيف أربعة ثوابت أو أحكام أيديولوجية تقع في باطن الذهنية العربية وتُشكِّل مضمونها، من ناحية، وتدخل في الوقت نفسه في علاقة تلازم واقتران مع "المسالك والقيم في مجتمعنا العربي"، من ناحية ثانية. ولئن كانت هذه الثوابت "تتحكم في تصور العرب الذهني"، فإن نتائجها على السلوك الجمعي، أي السياسي، هي أكثر من حاسمة. فإذْ يتصور العرب الكون "تماماً كحبات المسبحة أو كأسنان المشط، وحدات منفصلة ومتساوية ومستقلة بعضها عن البعض"،[١٣٦] فإن في هذا "التصور اللاهرمي المسطح للأمور لا تستمد السلطة والسلطات من مناصب متدرجة التركيب، إنما من استعمال القوة والهيمنة بحيث يسيطر الفرد، الأمير أو الإمام، على الجماعة والجمهور".[١٣٧] هكذا لا يجافي الثابت العربي العقلانية الحديثة فحسب، بل هو يتجلى كذلك في مختلف الأنشطة الجمعية ومسالك الحياة اليومية التي تضمن تجدده كثابت في التاريخ. ففي اللعب، في الزواج، في التعامل التجاري، في التشييد، وفي

---

[134] P. J. Vatikiotis. *Islam and the State*. Ibid. p. 52.

[135] P. J. Vatikiotis. *Islam and the State*. Ibid. p. 87.

[١٣٦] فؤاد إسحق الخوري. **الذهنية العربية: العنف سيِّد الأحكام**. (١٩٩٣). بيروت ولندن، دار الساقي. ص ٩.

[١٣٧] فؤاد إسحق الخوري. المرجع نفسه.

غير ذلك، يبدو السلوك العربي حسب الخوري راسخاً لا يتبدل. إنه يقوم "على قاعدة ثنائية واحدة موحدة، قاعدة تنظيمية تجمع بين المحور، وهو القطب المهيمن، والأفراد التابعين له الذين يدورون في فلكه، تماماً كدولاب من دون إطار... "[١٣٨]

ولما كان التكتيك (الحرتقة، والحربقة..) "أهم من المنصب"، و"الشخص أهم من المنصب"، اختفت المحاسبة، وأصبح "التدرج الهرمي عندنا ينحصر في العلاقة الثنائية بين الزعيم والتابع، بين القائد والمؤيد، بين الشيخ والمريد، بين الإمام والأمة".[١٣٩] وإذا غابت المحاسبة، و"غاب الجمهور المحاسب غابت الجمهورية.. والحاكم سلطان. ولا فرق في ذلك بين رئيس وأمير وإمام، أو ملك وسلطان و"شيخ". فالأنظمة كلها، مع الاحتفاظ بالألقاب، تحكم البلاد حكماً إمامياً أميرياً أوتوقراطياً".[١٤٠] هكذا تبدو التسلطية، حسب هذا التحليل، كما لو كانت نتاجاً طبيعياً للذهنية العربية، ويغدو العنف الوسيلة الوحيدة التي تؤسس لكل اجتماع إنساني، أي سياسي بالضرورة وبالتعريف، في الحيِّز العربي.

بدوره، لا يتوقف هشام شرابي عند حدود إقامة التعارض القاطع بين ذهنية عربية مسكونة بالعنف وتجافي الديمقراطية، كما فعل فؤاد إسحق الخوري، بل يقترح جملة من الاستنتاجات يفترض فيها إشباع مساءلات المعضلات العربية القائمة، والإجابة عنها. فعلى تساؤله بخصوص سبب خسارة "كل معركة خضناها: مع العدو في فلسطين، مع التخلف في أنظمتنا، مع الرجعية في المجتمع؟"،[١٤١] لا يتردد شرابي في وضع النظام البطركي في خانة أس العطب وعلة الفوات وبالأصح عدم الحركة: "تغير العالم كله في الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة، ولم نتغير نحن: لم نتغير في أسلوب تفكيرنا (القومي أو الثوري)، ولا في نظام علاقاتنا الاجتماعية والسياسية (على صعيد العائلة، المجتمع، الدولة)، ولا في طريقة ممارساتنا (التي ما زالت مرتبطة بالقيم العشائرية والعائلية وبالأهداف الدينية والغيبية)... ".[١٤٢] أما سبب هذا الثبات الذي يتحدث عنه شرابي فهو، حسب ما يؤكد، النظام البطركي الحديث، أي المنظومة التي لم تتجاوز "فعلا البنى الموروثة في ميداني الفكر والتنظيم الاجتماعي" وهذا في الوقت نفسه الذي "فشلت في فهم ماهية الحداثة فهما صحيحا".[١٤٣] إن المجتمع البطركي

---

١٣٨ فؤاد إسحق الخوري. المرجع نفسه. ص ١٠.

١٣٩ فؤاد إسحق الخوري. المرجع نفسه. ص ١١.

١٤٠ فؤاد إسحق الخوري. المرجع نفسه. ص ١٣.

١٤١ هشام شرابي. **بحث في المجتمع العربي المعاصر: البنية البطركية** (١٩٨٧) بيروت، دار الطليعة. (للكتاب طبعة أخرى صادرة في السنة نفسها عن دار الأسوار بعكا هي التي نعتمد عليها هنا في الإحالات). ص ٨.

١٤٢ هشام شرابي. المرجع المذكور نفسه. ص ١٤.

١٤٣ هشام شرابي. المرجع المذكور نفسه. ص ٢٢.

الحديث، كما يعرفه شرابي، هو المجتمع التقليدي "الملقح بالحداثة".[١٤٤] غير أن البطركية هي بنية مبثوثة في الفرد، في المجتمع، في الدولة والسياسة، في التربية الأسرية، وفي الفكر والممارسة. إنها البنية التي تفسر عدم التغيير والركود التاريخي، من ناحية، والرغبة الحاضرة في المحافظة على البنى الراهنة وزرقها بأسباب المنعة والتجدد، من ناحية ثانية. غير أنها تشرح في الوقت نفسه الهشاشة والضعف والكسل والخمول وعدم التجديد ورفضه ومعاداة الابتكار.

١٠. وفي مجال البحث عن الذهنية، باعتبارها ثابتاً بنيوياً ينتج تنظيمه الاجتماعي ومحدِّداته السلوكية وشبكة علاقات السلطة التي تتصل به، بل وثقافته المخصوصة، راجت في السنوات الخمس الأخيرة بشكل خاص أطروحة بيانها التالي: إنها البداوة العربية التي تقف وراء الأزمة السياسية العربية اليوم ووراء "هذا الانفصال المذهل بين "روح" القومية العربية و"جسدها"، بين "المعنوي" وبين "المادي" في الأمة العربية، إن صح التعبير"،[١٤٥] وهي السبب الكامن في جذر "قومية البداوة" وأيديولوجيتها التي سادت منذ خمسين سنة وما زالت سائدة حتى اليوم. إنه "تغلب الصحراء على المدن في اللحظة العربية الراهنة، الصحراء التي تقذف المدن تباعاً.. بالقيم القديمة القبلية الضيقة الأفق في اتجاه ينبسط إليه البصر".[١٤٦] تحاصر البداوة العربية المدن العربية بغزواتها "المرئية وغير المرئية للحواضر والمدن والأرياف العربية والعشعشة فيها بقيمها وأفكارها وعاداتها وسلوكياتها، واستخدامها بعض وسائل الاتصال والمواصلات الحديثة... ومن بينها التنظيمات الشبيهة بالحزبية، كل هذه العوامل قربت ووحدت بين البداوات العربية الصحراوية... وذلك بأكثر وأعمق من القربى بين عامة أهل الحضر والمدن في القاهرة أو دمشق أو تونس أو بغداد أو الرباط".[١٤٧]

ليس القول بقومية البداوة العربية الحاضرة هو في تقدير قائليه من قبيل الإشارة الى ما هو جوهري في العطب العربي وتشخيص العجز عن "بلورة صحية وممكنة للوحدة العربية في صياغات ديمقراطية تقبل بالتعدد الفكري والسياسي"؛ فهو كذلك بغرض الإشارة الى ما هو راسخ في التجربة التاريخية العربية منذ القديم: تكرار "ذات الظاهرة التي ما برحت تعشش في حاضر العرب وواقعهم وهم على مشارف القرن الحادي والعشرين، كأن الزمن يجري بين العرب فارغاً من أي محتوى أو خبرات.

---

[١٤٤] هشام شرابي. المرجع المذكور نفسه. ص ١٩ (وغيرها). لتعريف مفيد لمفهوم البطركية الحديثة من منظار العلوم السياسية، يمكن العودة الى:
Rex Brynen. "The Neopatrimonial Dimension of Palestinian Politics". *Journal of Palestine Studies*. XXV/1/1995. p. p. 23-36 (p. p. 24-25)

[١٤٥] لطفي الخولي. "قومية البداوة العربية". **الحياة** (لندن) ١٩٩٦/٦/٤.

[١٤٦] د. فوزي منصور. **خروج العرب من التاريخ**. ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد. ١٩٩١. بيروت، دار الفارابي ص ٩-١٠.

[١٤٧] لطفي الخولي. المصدر نفسه.

وأن تتابع القرون لا معنى عربياً له، إلا بالحساب العددي التراكمي، دون أن يكون له مردود كيفي".[١٤٨] إن استناد القائلين بمقال "غلبة البداوة" اليوم الى النص الخلدوني هو صريح هنا. فلئن كان عبد الرحمن بن خلدون يؤكد على أن "العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر (...) فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش"[١٤٩] و"للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم"، [١٥٠] و"قل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء؛ فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقص".[١٥١]

لا يعطي النص الخلدوني هنا قراءته الحديثة بعداً استمرارياً فحسب، بل يتيح لمستخدميه الجدد التأكيد القاطع سواء على مجافاة البداوة العربية المعاصرة للسياسة المدنية، أو على "أن الثقافة السياسية العربية الحديثة تستمد جذورها من تراث سياسي - فكري وتاريخي- يمكن القول إنه أكثر جوانب التراث العربي إشكالاً وتأزماً... ".[١٥٢] فالسياسة العربية هي اليوم، كمثلها في القديم، محاصرة بظواهر متأصلة تمتد جذورها الى زمن يسبق الإسلام وتجد أصولها في طبع البداوة. فالاقتتال العربي- العربي يمثل "ظاهرة صراع انتحاري في ممارسة السياسة والسلطة وإدارة الدولة. وعلى ما عرف عن العرب في تاريخهم من صفح وتسامح حضاري.. مع الآخرين والأبعدين، فإن العنف الدموي كان ديدنهم في التعاطي السياسي فيما بينهم حتى بين أقرب المقربين من أهل وأخوة في العشيرة والعائلة الواحدة".[١٥٣] فلا يتصل بذلك أن الدول العربية تتبادل "النكاية وتصفية الحسابات.. بغريزة الموروث السياسي"، فحسب، بل يتصل به ايضاً استمرار السياسة من حيث هي "العصب المأزوم في الجسم العربي". فلم تتحول السياسة "في التقليد العربي الى موضوع عام مفتوح للبحث والنظر والتحاور والتنظير العقلاني الهادئ المؤدي الى بلورة مفاهيمها البنائية والطبيعية التي هي الغائب الأكبر في مفهوم العرب للسياسة".[١٥٤]

---

١٤٨ لطفي الخولي. المصدر نفسه.

١٤٩ عبد الرحمن ابن خلدون. **المقدمة**. الباب الثاني، الفصل ٢٨ (١٩٦١). بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني.

١٥٠ عبد الرحمن ابن خلدون. **المقدمة**. الباب الثاني، الفصل ٢٧.

١٥١ عبد الرحمن بن خلدون. **المقدمة**. الباب الثاني، الفصل ٢٦.

١٥٢ محمد جابر الأنصاري. "بنية الثقافة السياسية والسلوك السياسي العربي". **النور** (لندن). العدد ٥٩/ نيسان (أبريل) ١٩٩٦. ص ٣٢- ٣٤.

١٥٣ محمد جابر الأنصاري. المرجع نفسه.

١٥٤ محمد جابر الأنصاري. المرجع نفسه

ومع أن المعرفة سلطة بما هي امتلاك لموضوعها، فليس من الضروري مع ذلك أن تؤدي المعرفة دائماً وعلى طول الخط الى امتلاك الموضوع المدروس، "فقد ينتج عن تقدم المعرفة تعميق معرفتنا بعجزنا"[١٥٥] عن الإحاطة بظواهر العالم وتراكم حوادثه ومعناها. هذا ما يشف عنه المقال الذي يفترض عقلاً عربياً مستمر الحضور في التاريخ ويستعصي بالتالي على كل تحول نوعي ممكن، من ناحية، ورسوخاً ثقافياً يكفي وحده ومن حيث هو كذلك لشرح "الرسوخ السياسي"، من ناحية ثانية. فالحاكم العربي اليوم "يقبض على السوط كما في الماضي (.. أما) التاريخ فيظلُّ عنا وقائع الملوك.. "، كما يقول فؤاد عجمي.[١٥٦] هكذا لا تصبح الدولة العربية الحديثة، الدولة التي نشأت في الإطار الجغرافي للحدود التي فرضتها تلاعبات الدول الاستعمارية ومصالحها وموازين القوى بينها، والسيرورات التاريخية التي اتصلت بها، لا تصبح غير صورة الدولة العربية في الماضي أو بالأصح صورتها المتخيلة أو المختزنة، سواء في الذاكرة الشعبية أو في الثقافة العالمة في آن.

بما أن محمد عابد الجابري يفترض أنّ "الحقيقة الواقعية التاريخية" أو الخصوصية العربية تتمثل في "الدور السياسي والمهيمن الذي كان ولا يزال للدولة في المجتمع العربي الإسلامي"،[١٥٧] فهو ينقِّب في الموروث الثقافي عما يفسر فرضيته وبالأصح يثبتها كخصوصية تاريخية. ولكي يتسنى له ذلك، يقترح الجابري على نفسه وعلينا توظيف ابن خلدون في تفسير الحاضر ووضع ظواهره في دائرة الضوء، أي المعقولية. ومن المرجح كيلا أقول من البيِّن أن عناية الجابري بالجوانب الثقافية المتصلة بالموروث السياسي تستند لديه بشكل خاص الى مقال ماهوي بيانه باختصار البحث عن الثابت، الدائم، الذي يضبط الحركة، ويقف وراء ما هو تاريخي، أي وراء ما هو متغير من حوادث تجري في التاريخ. وهو بحث لا تستقيم فرضياته الرئيسة من غير مسبقات واضحة وضوحاً يعصمها من أية مساءلة ممكنة. أما المُسبقة التي يستند اليها مقال الجابري بهذا الخصوص، فبيانها اليقين الصلد من أن استبداد الدَّولة العربية اليوم يعود الى بنى ثقافية/ اجتماعية تجافي الديمقراطية وتُغلِّب الاستبداد أو تجعل من هذا الأخير الممكن الوحيد من بين الممكنات الأخرى، في حال افتراض وجودها كممكنات. فلئن كان الجابري يتساءل لِمَ "كانت الدُّولة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية على هذه الدرجة من الهيمنة؟ وما الذي جعلها تقوم على هذا النوع من المركزية المفرطة؟"[١٥٨]؛ فلكي يؤكِّد لنفسه ولنا كما يظهر أن التمايزات بين الاجتماع

---

[155] Régis Debray. *Critique de la raison politique*. (1981) Paris. Gallimard. p. p. 66-67.

[156] Fouad Ajami. *The Arab Predicament*. op. cit. p. 26.

[١٥٧] محمد عابد الجابري. "نظرية ابن خلدون في الدولة العربية". مجلة **الفكر العربي المعاصر** بيروت، ٢٨/٢٧ (١٩٨٣) ص ص ٣٠-٤٠ (ص ٣١)

[١٥٨] محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص ٣٢

السياسي العربي الإسلامي والاجتماع السياسي الغربي (باعتبار هذا الأخير هو الذي يشكل مرجعيته وربما شرعية تقابلاته التفاضلية) هي نوعية وجذرية وعلى الأرجح نهائية. فهيمنة "المفهوم السلطوي للسياسة على فكر ابن خلدون"[١٥٩] يعود الى أن مفاهيمه "عربية أصيلة.. استعملها كما هي متداولة في القاموس العربي (... وأن) غنى الخطاب السياسي الخلدوني بمفاهيم العنف وعباراته إنما هو انعكاس أو امتداد لغنى اللغة العربية وبالتالي الخطاب السياسي العربي عموماً بنفس المفاهيم والعبارات".[١٦٠]

ومع ذلك. لا يحسَبَنَّ أحدٌ أن تأكيدات الجابري على التمايزات تتوقف لدى الفروق اللُّغوية والمفهومية أو العقلية بالتالي فقط. فهي فروق بنيوية منغرزة في قلب ما يقع في أُسِّ الاجتماع السياسي من حيث هو كذلك. فلئن كانت الدولة في "التجربة الحضارية العربية الإسلامية" هي دولة العصبية المنتجة لمقال العنف والغلبة، فإنها في التجربة الحضارية الغربية دولة المدينة اليونانية ومفاهيمها في السياسة المدنية. وهي مفاهيم تشكل بالنسبة للفلاسفة اليونان جزءاً من "عالمهم الفكري- اللغوي، وبدونها لا يمكنهم إنتاج خطاب سياسي "مطابق" لواقعهم السياسي".[١٦١] هكذا لا يتبقى على الجابري إلا أن يعيِّن لنا الفرق المطلق الذي منه تبدأ الخصوصيات فعلها في التاريخ: إن "الوحدة الأساسية في دولة العصبية هي العشيرة (... في حين أنها) في دولة المدينة اليونانية هي "المواطن" و"المواطنة". وهي في الذهنية اليونانية، تعني العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي والمساهمة، بهذا القدر أو ذاك، في تسيير الشؤون العامة".[١٦٢] وهو فرق حاسم الى الحد الذي يدفع الجابري الى ترجيح القول بأن "عالمنا العربي اللغوي الراهن.. لا يسمح لنا باستيعاب مطابق لمفاهيم السياسة المدنية المعاصرة.. "[١٦٣]

وباختصار، تبدو الديمقراطية والحداثة والعقلانية في البلاد العربية، حسب مقال الهوية وفي داخل منظومته المعرفية الآخذة في الشيوع اليوم، تبدو كما لو كانت تنتسبُ الى الاستحالة والتعذر أكثر مما لو كانت تنتسب الى التاريخ، أي الممكن. وتبدو التسلطية كما لو كانت هي النسق السياسي الوحيد الذي يتناسب سواء مع ذهنيتنا الموروثة، أو مع بطركيتنا المتجذرة ودونيَّتنا المتجددة، ولا مهرب أمامنا بالتالي غير الإذعان. وهذا، كما لاحظنا في الصفحات السابقة كلها، يجافي المنطق والوقائع التاريخية الثابتة.

---

١٥٩ محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص ٣٨.
١٦٠ محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص ٣٩.
١٦١ محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص ٤٠.
١٦٢ محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص ٣٨.
١٦٣ محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص ٤٠.

١١. يتطلب الأمر التنويه طلباً للوضوح. ليس الغرض من هذه الدراسة بمجموعها مقاربة سيرورات التكون الحديث للجماعة العربية، ولا تحليل السياسات التي واكبتها، فهذا سيكون كما أمل موضوع الدراسة التالية. ثم إن الغرض من الفصل الحالي ليس سبر التسلطية العربية، بما هي ظاهرة تاريخية، بل وضع الوعي المتصل بها والمفارقات التي يشف عنها ضمور هذا الوعي، في دائرة الضوء والمساءلة. والمقصود بضمور الوعي هنا يتجاوز بالتأكيد النوايا أو القول بالحرية وبحقوق الإنسان، فهذا ليس ضامراً لحسن الحظ، لا في التراث العربي، ولا في التاريخ الحديث على حد سواء. إنه يحيل الى النقص في التحليل، والى غياب الجهود الهادفة الى وضع الظاهرة موضع الدرس، من جهة، فضلاً عما أشرنا إليه بخصوص ضعف الطلب السياسي على الديمقراطية، من جهة ثانية. ويتكشف سبر الظاهرة هذه عن واحدة من المفارقات التي تتطلب من حيث هي كذلك المساءلة والتحليل المعمقين، وبيانها هو التالي: في الوقت الذي تمثل فكرة الحرية واحدة من مصادر الإلهام العميقة في الإنتاج الثقافي والأدبي والفني العربي المعاصر، بالقدر الذي تبدو الحرية، بالمعنى السياسي العام (المطلبي والجمعي المؤسسي) أنها الأكثر ضموراً ووهناً وغياباً.

وإذ لا يمكن البحث عن أسباب ضعف الطلب السياسي على الديمقراطية في ما هو غير السياسة وخارج مقتضياتها، فذلك يعني، أول ما يعني، ضرورة وضع القضية في إطارها نفسه الذي أنتجها وفي حقلها المخصوص الذي تنتسب إليه، وهو الحقل السياسي: عالم السياسة ببناه وأفكاره وأساطيره الفاعلة وقبل ذلك مقتضياته وما ينتظره منها الجمهور الذي تستخدمه في الوقت الذي يستخدمها في ما يمكن تسميته استراتيجية هويته في التاريخ. وهو يعني كذلك أنه لا يمكن تحليل التسلطية العربية وسَبْر سيرورات انزراعها في جسد الدولة العربية، الدولة القطرية والحديثة بالتعريف، خارج سيرورات الحداثة كما عاشتها الجماعة العربية في سياق العمليات التاريخية لما عرف لدينا باسم عصر النهضة العربية، وفي قلب السيرورات الكبرى التي تشكل سياقه العام.

ولعل القضية الأولى التي ينبغي وضعها قيد المساءلة هي القضية المتعلقة بتفسير لماذا لم تكن الديمقراطية هاجس العرب السياسي طوال النصف الثاني من القرن العشرين، ولِمَ لَمْ تصبح مطلباً سياسياً فعلياً لا لدى الحركات السياسية بتياراتها المختلفة، ولا لدى التيار الثقافي النافذ طوال الفترة المذكورة، ولماذا لم تُشكل قاعدة للإجماعات الثقافية والفكرية لما يسمى "العقل العربي". ومن المنطقي أن تنصب الأسئلة على هذه الإجماعات، وأن يتم سبر العوامل التي جعلت الهوى السياسي للأجيال المتعاقبة طوال الفترة المذكورة يتمركز حول البحث عن تجاوز الضعف الماثل بتوسل السلطة المجمِّعة،

والتغيير السريع، والوحدة الصلدة، بدلاً من الديمقراطية، ومجموعة الحقوق المتصلة بها.

ولئن كان البحث عن القوة المفتقدة هو المحرك الأول أو القوة المعنوية والتعبوية الكبرى التي كمنت في باطن العقائد والأفكار والتحركات الجمعية السياسية التي كونت وعي الأجيال الحاضرة وإجماعاتها الثقافية السياسية التي ما زالت فاعلة اليوم، فإن التفسير لا يكمن في الوعي نفسه، بما هو كذلك، بل في العوامل الواقعية، أي التاريخية، التي اختزلت البحث عن القوة في السلطة المجمعة، وجعلت هذا الاختزال ممكناً في التاريخ.

وسأعرض بإيجاز للفرضية الرئيسة التي أرجح صلاحيتها في تفسير انزراع التسلطية السياسية في جسد اجتماعنا السياسي وأزمتها في الوقت نفسه. وبيان هذه الفرضية كالآتي: ترافق تكون التسلطية العربية في التاريخ مع التقاء سيرورتين كبريين وتراكُب تأثيراتهما في سياق واحد، يمكن تسميته على سبيل التوصيف سياق الحداثة العربية. أولاهما هي سيرورة تكوّن مؤسسة الدولة العربية الحديثة، وتوسع إدارتها وإحكام قبضتها على الجماعة الأهلية، وتحول هذه الأخيرة من جماعات عضوية الى جمهور، أي الى أفراد مذرذرين مقابل الدولة وإدارتها. وثانيتهما هي سيرورة التكون التاريخي للهويات القطرية، والسياسية بالضرورة، للجماعات الوطنية العربية في الإطار الجغرافي للبلاد العربية في العصر الحديث. وقد تراكبت السيرورتان مع مجموعة من السيرورات الاجتماعية التي تشكل نسيجها التاريخي الكلي: تحلل شبكات التضامن الأولى (القرابة، العشيرة، القرية، الحي.. الخ) أو وهنها واضمحلالها الى حد كبير؛ الخروج الكثيف للعوام من فقراء المدن والأرياف من عزلتهم التاريخية ودخولهم المتدرج الى ميدان العمل العام، السياسي بالضرورة؛ غياب الأشكال البديلة، الحديثة للتضامنات (التعاونيات، النقابات، الضمان الاجتماعي.. الخ) التي تقوم بإعادة دمج الأفراد في الجسم الاجتماعي العام وتمنع تدحرجهم نحو الهوامش وربما تحميهم من التذرر.

إن التسلطية هي في أساسها مُنْتَج من منتَجات الدولة العربية المعاصرة، التي هي بدورها كذلك من منتجات سيرورات تاريخية كلية عامة أو كونية من التغريب والرسملة والتبعية والمقاومة والتحرر، وغير ذلك من الأبعاد التي تقع في القلب منها سيرورات التوحيد وتأكيد الخصوصية في آن. لكن التسلطية هي قبل ذلك من منتجات القطيعة الفعلية التي وقعت في داخل هذه السيرورات بين الأجيال، ومن زرع حركة جيل جديد من الشبان يضم مثقفي "العوام" من متحدري الفئات الاجتماعية الدنيا وهويته في التاريخ. ونحن نجد في كل مكان في المشرق العربي تقريباً الظاهرة ذاتها تقريباً: انفصال عميق في المشاعر والطموحات وصورة العالم بين جيلي "النبلاء" من كهول

العهود السابقة، وجيل الشباب الجدد الذين أرادوا، في الخمسينات والستينات من هذا القرن، التغيير والتجديد وفتح الأفق المغلق بتوسل العنف والقوة المسلحة.[١٦٤] تشرح هذه الظاهرة واقعتين اثنتين. أولاهما هي غياب البعد الإنساني، التعددي، في حركة هذا الجيل بشكل خاص، وما هيأته في المشاعر والوعي سواء لعسكرة السياسة ولابتلاع السلطة التي تنوي في الدولة للمجتمع، أو لظاهرة الاستعصاء الديمقراطي الذي يعاني منه اجتماعنا اليوم. وثانيتهما هي البعد المتصل بالصورة المانوية التبسيطية التي ميزّت نظرة أفراد هذا الجيل للسياسة والتغيير ومجموعة الثنائيات والتفاضلات التي تستند اليها هذه النظرة، وأن هذه الصورة ما زالت فاعلة حتى اليوم، وتستوطن بنية الإجماعات الثقافية السائدة بيننا في الوقت الحاضر.

هكذا يمكن القول إن التسلطية هي نتيجة القطيعة مع الماضي العثماني وليست ناتجاً من نتائج هذا الماضي؛ وإنه لا يوجد ما يتيح دعم الفرضيات التي ناقشناها في الصفحات السابقة بخصوص أن السياسة العربية اليوم، والتسلطية العربية الحالية على وجه التخصيص، هي من منتجات الخصوصية العربية و/أو الذهنية العربية والذات العربية بما هي ثابت بنيوي يشرح المتحول الاجتماعي و/أو يؤسس له. وليس أدل على ذلك من أن التسلطية هي اليوم سمة من سمات دول الجنوب، وواحدة من معضلاتها المركزية في الوقت نفسه. ثم ألا يبدو مفارقاً أن تقوم النخبة العربية برد التسلط الى "الجماهير" وباتهامها بعدم الديمقراطية في الوقت الذي كانت فيه هذه النخبة وما زالت على الأرجح معادية للديمقراطية وتبلغ الجماهير بفضائل السلطة المجمّعة وبأولّية التغيير قبل الحرية السياسية؟ فليست الانقلابات العسكرية التي قلبت الأوضاع وعسكرت السياسة هي ثورات شعبية، وليس مصدر القول بتأجيل الديمقراطية وبتسويغ عدم صلاحيتنا لها وبتبرير الرقابة على الفكر وتضييق الحريات هو من موروث الجماعة الوطنية وثقافاتها المحلية. ولا يمكن تفسير الإذعان الشعبي للتسلطية ببراديغم الطاعة، كما يقول الطاهر لبيب وغيره، بل للتسلطية نفسها ووحشيتها وهمجيتها وعنفها، من ناحية، ولتحول الجماعة المحلية الى جمهور من الأفراد المذررين، من ناحية ثانية. ألم ينتج عن تحلل شبكات التضامن الأولى وعن غياب الأشكال البديلة، الحديثة، للتضامنات (التعاونية، النقابة، الضمان الاجتماعي، الجمعية الخيرية.. الخ) أن العالم الاجتماعي، العربي، الواقعي المتعين في التاريخ اليوم وليس في الأدبيات، تحوّل الى مايشبه الغابة: لم يترك للضعفاء (من فقراء، أطفال، شيوخ، نساء) غير ضعفهم وعسف عالم تتحكم فيه أجهزة الدولة القمعية، من ناحية، وقيم المادية التجارية المبتذلة بأبشع صورها، من ناحية ثانية. لقد نجم عن

---

[١٦٤] يرد مجيد خضوري السبب العميق ل"ثورة" ١٩٥٨ في العراق إلى القطيعة الفعلية بين الأجيال. أنظر: مجيد خضوري. **العراق الجمهوري**. (١٩٦٨). بيروت، الدار المتحدة للنشر. ص ١٣-١٤

انزراع التسلطية العربية واستمرارها عدة عقود من الزمان، وما أفصحت عنه من عنف بلغ في حالات معينة درجة مريعة في وحشيتها، وعن سياساتها الرامية الى ضرب منظمات المجتمع السياسي، من أحزاب وتنظيمات سياسية، والى إضعاف تعاضدات المجتمع الأهلي وإضعاف اية مبادرة مستقلة، وإلحاق التنظيمات المدنية، النقابات والاتحادات والمؤسسات الثقافية والفنية، ببيروقراطية الدولة، و/أو تدميرها كلية، وفرض حقيقة واحدة، تبسيطية ومفبركة بالضرورة، وهي الحقيقة التي يعتمدها رأس النظام أو يؤلفها في كراريس تقوم أجهزة الإعلام والمؤسسات التربوية بمختلف مراحلها ومستوياتها بتبليغها وبإعادة تفسيرها وشرحها وتبيان عمقها وغاياتها الفلسفية البعيدة، نجم عن ذلك كله ضمان موت السياسة في الثقافة العربية وفي الفضاء الاجتماعي العربي. وهو موت يجد تعبيراته الجلية كذلك سواء في ثقافة النخبة وما تتكشف عنه من وهن واضح في موضوعها المركزي وهو السياسة، أو في ضعف الطلب السياسي على الديمقراطية اليوم.

٣ في التسلطية والديمقراطية

قبل أن تكون الأزمة الحاضرة التي تعيشها البشرية اليوم أزمة تقانة أو اقتصاد، هي في تقديري أزمة انتقال من شكل من أشكال الحياة الجمعية الى شكل آخر هو بالضرورة جديد، باعتبار التكون وبالتالي عدم الاستقرار. وهي أزمة تشرح مجموع المصاعب التي تواجهها الجماعات البشرية المختلفة هنا وهناك والى هذه الدرجة من الحدة أو تلك. بيد أنه يشرح كذلك الأزمة الفكرية العميقة التي تحاصر التفكير ومساءلاته، وتدفع عددا متزايدا من المثقفين والباحثين المتخصصين الى الإفصاح عن العجز عن تفسير الظواهر التي تبدو معقدة أو متراكبة ورجراجة. ومهما يكن من امر، فإن أجيالنا التي عاشت الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفييتي وانهيار الشيوعية وحرب الخليج وولادة البواكير الأولى لسيرورة تاريخية جديدة على الصعيد العالمي لا يمكن التنبؤ سلفا بما ستؤول إليه انفجاراتها القادمة، لايمكن لها بعد انهيار العالم الذي شرط وعيها ألا ترى في فرضيات إرنست كاسيرر التي عرضنا لها ومساءلاته الجارحة على وجه الخصوص بعضا من ملامح تساؤلاتها الخاصة اليوم، سواء بصدد شبكة العلاقات والتضامنات والتوترات، وهي بالضرورة اجتماعية أي سياسية، أو بصدد الثقافات والمعاني التي تندرج في الحقل الرمزي، أي التواصلي.

ولئن أمكن القول إن "غياب الفلسفة يفضي الى العمى"،[١٦٥] فإن الجدل الدائر بخصوص أزمة الديمقراطية في البلدان العربية يتكشف عن جملة من المفارقات التي تمس، أول ما تمس على الأرجح، أزمة الإنتاج الثقافي والفكري العربي بصدد مشكلاته، وبنية الإجماعات الثقافية والسياسية التي تشكل مفاتيح الوعي العربي وربما تشف عن استراتيجية هويته في التاريخ.

وما دمنا بصدد الأزمة الانتقالية الحاضرة، فإن درس التسلطية الأول يتعدى على الأرجح إطار الدراسة التاريخية للنظم السياسية الحديثة التي عرفتها بشرية القرن العشرين؛ فهو يشمل، أول ما يشمل ربما، وعينا التاريخي، ومعارفنا الاجتماعية، والأساطير السياسية والمعتقدية التي فعلت في هذا القرن غير السعيد بالتأكيد. وتبين التجربة التاريخية المُعاشة اليوم كما في الماضي أن الاجتماعات البشرية في النظم التسلطية تعيش الأزمات الانتقالية بشكل مضاعف. تبدو الجماعة فيها كما لو كانت انزلقت دفعة واحدة في جرف لا اقرار له. فبما هو عالَم يتمحور حول حقيقة السلطة المتقلِّصة الى نواتها القمعية، ويضبط إيقاعه حسب مقتضياتها، فإن عجز التسلطية البنيوي عن التكيف يدخل الجماعة كلها في أزمة مفتوحة وليست سلطتها السياسية فقط. ولما كانت التسلطية في جوهرها تقوم على إخراج الجماعة من السياسة، وحصر هذه الأخيرة في السلطة، يتحول المجتمع كله الى جمهور لا ضابط له، والى أفراد لا إطار لهم؛ أي الى كم متناثر من الأفراد الذين يشكل كل واحد منهم أقلية سياسية مهمشة. تتراخى الروابط الاجتماعية والتعاضدات التي تتصل بها حتى الحد الأقصى الممكن، وتبدو الجماعة كما لو كانت ارتدت الى حالة قصوى من البعثرة، ولا أقول البربرية، السابقة على الدولة. والمقصود بالأفراد هنا الكائنات البشرية لا المواطنين. فالمواطن هو كائن سياسي، وهو بالتالي كائن اجتماعي بالتعريف. ولا يغدو الإنسان مواطناً إلاَّ حين يتحول الى كائن سياسي. وحده الكائن السياسي الذي يمكن له أن يتعرف على ال"نحن" السياسية.

والذين يقولون إنَّ كبت النظم التسلطية واضطهادها لا يطال الجماهير الشعبية الواسعة بل النخبة السياسية فقط، يغفلون أن إخراج النخبة من الحياة الاجتماعية، أي السياسية بالتعريف، عن طريق التصفية والملاحقة والاعتقال والنفي والتشريد، غرضه ومؤدَّاه إخراج المجتمع كله من السياسة وليس النخبة فقط. والنتيجة أن الخواء الذي يتولَّدُ عن التسلطية يحوِّل جسد الدَّولة كله الى مركز كثيف محتكر للقوة، في طرف، ويختزل الشعب الى جمهور، أي الى بحر من الأفراد المذرذرين والمتناثرين

---

165 Leo Strauss. *The City and Man* (1964). Tr. fr: La cité et l'homme. (1987). Paris. Agora. p. VII

في كل مكان، أي من الأقليات السياسية المتنافرة بأنانياتها المتنابذة ومصالحها المتعارضة، ومن غير وزن نوعي، في طرف آخر.

من مفارقات التسلطية أنها بينما تؤكد في خطابها على تحرر الجماعة وعلى تحقيق رسالتها في التاريخ، وعلى تحويلها الى سيِّدة مصيرها، بدليل واحد بيانه أن القابض على زمام السلطة هو كائن استثنائي وتتكثف في شخصه الإرادة الجمعية كلها، فإنها تلغي السياسة من المجتمع، وتلغي المواطن بالتالي. بيد أن التاريخ يكذب مزاعمها من غير لَبس. ولعل واحداً من أبرز الدروس السياسية لخبرات القرن العشرين بشكل عام وللمرحلة الحاضرة من التحولات العميقة التي تعبرها البشرية اليوم، هو أن النظم غير الديمقراطية تكشّفت عن أنها أكثر تأثراً بالأزمة وأقل قابلية على مواجهة التغييرات السريعة وأكثر هشاشة بالتالي من النظم الديمقراطية.[١٦٦]

١. يتصل بما سبق القول إن قضية الديمقراطية تتعلق في المقام الأول بالدَّولة، أي بالحيِّز السياسي العام والمشترك للعناصر المكونة للجماعة السياسية كلها. إنها لا تتعلق لا بالنخبة السياسية أو الإجتماعية، ولا بالفرد ولا بالأمة أو الأسرة وغيرها، بل بالإطار أو الحقل السياسي العام الذي تستطيع فيه الجماعة، بما هي سيرورة مركبة أو تعددية، أن تحقق مصالحها الفعلية أو المتوهمة عبره. ثم إن الفرد لا وجود له إلا كمفهوم. وهو ليس الكائن الاجتماعي المشخص في التاريخ، أي في المجتمع المعاش. وهو ليس الوحدة الصلدة التي تستعصي على القسمة. ويعرف كل من له إطلالة ولو محدودة على التحليل النفسي أن "الذّات" "تتلاشى" أو "تتشظى" في التحليل، وتتكشف عن أن النواة التي توحدها لا تستعصي على الاختراق والذرذرة. أما ما يشكل النواة الصلبة للديمقراطية فهو المواطن بصفته مفهوماً حقوقياً وإجرائياً وعلائقياً، أي كفاعل تاريخي. ولئن كان لا بد من استخدام مفهوم ملتبس مثل مفهوم الفرد في حدِّ الديمقراطية، توجب القول إن الديمقراطية ليست النسق السياسي القائم على الفرد، بل على الفرد بما هو آخر. فالفرد ليس كذلك إلا لأنه في الوقت نفسه آخر، أي كائن كلِّي، ومتعدد.

أفترض أن الإشكاليات السياسية الكبرى التي سيتوقف على حلها مصير بشرية الجنوب على وجه الخصوص، أي موقعها في التاريخ خلال العقود القادمة، أفترض أنها تتمحور الآن حول قدرة الجماعات على إشباع هُوِيَّاتها السياسية، وبالأصح على قدرة الدول الجديدة على أن تكون الإطار الذي يوفر للجماعات المحلية التي تشكل الجسم البشري للجماعة السياسية الكلية أو الأمة أن تتجاوز انقساماتها واحترابها الداخلية، وأن تخرج من براثن عزلتها الفعلية، المفروضة عليها سواء بفعل الظروف

---

[166] Alain Touraine. *Qu'est-ce que la démocratie?* (1994) Paris. Fayard. p. 233

العالمية التي حكمت تكونها كأمم شابة منذ أكثر من قرنين نتيجة لتلاعبات القوى العظمى وسياساتها ومصالحها، أو بفعل ظروف الانقسام العالمي خلال فترة الحرب الباردة وما سمي بمرحلة تصفية الاستعمار، وأن تخلق الشروط البنائية للمشاركة في بناء عالم يتسع للجميع وغني عن البيان أن تعذر المشاركة اليوم مصدره مجموعة من العوامل التي تتصل ببنية النظام الدولي الراهن، وهي بنية استبعادية، وبسوء توزيع الثروات بين الشمال والجنوب، وقبل ذلك كله بعجز الدول الجديدة عن إطلاق سيرورة من البناء المادي والثقافي والمعنوي والسياسي يتيح لها الشروع في مراكمة عناصر النهضة والخروج من العزلة، وباختصار كسر الحواجز التي تعيق المشاركة في صنع التاريخ البشري.

ليس الخروج من منطق الاستقطاب الذي حكم وما زال يحكم العلاقات الدولية هو ما ينبغي العمل من أجل تحقيقه على الصعيد العالمي فقط، بل الخروج قبل ذلك من منطق الاستبعاد الذي يحقق أساساً تسلط القوى الكبرى على مقدرات الشعوب، وعلى تهميشها، وعلى منعها بالفعل من حقها في تقرير مصيرها. ولا يمكن الخروج من هذا المنطق، أي التوصل الى دمقرطة العلاقات الدولية التي تتيح للجنوب أن يقرر مصيره من غير الخروج من هذا المنطق في كل مكان وصعيد. وليس منطق التسلطية السياسية بغير ذلك.

والّذين يربطون بين الديمقراطية والغرب والرأسمالية محقون بالتأكيد. فالديمقراطية من حيث هي نسق سياسي من العلاقات داخل الدولة هي بهذا المعنى "اختراع" غربي، مثلها في ذلك مثل الدولة القومية، والمنظمات الدولية كالأمم المتحدة، والمصنع الحديث، والآلة الحديثة وغيرها. واستخدم الغربيون شعار الديمقراطية بالمعنى الليبرالي في معركتهم التعبوية والتحشيدية خلال الحرب الباردة. وهم يستخدمونه اليوم في معركتهم للحفاظ على تفوقهم في المرحلة الانتقالية العصيبة الحالية. ولسنا بحاجة الى القول بما هو معروف من أنهم لم يكترثوا كثيراً لا بالديمقراطية ولا بالعدالة ولا بحقوق الإنسان. ووظّفوا مفاهيمها حسب الحاجة والمصلحة أي بانتقائية فظة. وكالوا بميزانين ومعيارين. ولم يترددوا في دعم التسلطية بل وفي تنصيبها في كل مكان كان مفيداً لهم فعل ذلك، والقائمة تطول.

بيد أن الفكرة الديمقراطية بالمعنى الذي سبق عرضه، ليست سلاح الغرب بالتأكيد. فمشاركة بشرية الجنوب في صنع الحضارة والقرارات الدولية التي تهم البشرية كلها وخروجها من سيرورة استبعادها لا تندرج في برنامج القوى الكبرى اليوم، ولا تشكل جزءاً من استرتيجياتها المعلنة أو الفاعلة في الأوقات الحاضرة، ولا مصلحة لها في حصولها في المستقبل. وهي ستعمل جاهدة على الأرجح لكبح مثل هذا الطموح الذي أرجح تناميه في العقود القادمة لدى بشرية الجنوب.

يعني ما تقدم أن التحدي الأكبر الذي تمثله الديمقراطية اليوم يتمثل في المقام الأول بتحدي الاندماج الاجتماعي أي السياسي للفئات والشرائح الاجتماعية التي ظلت طويلاً خارج "التاريخ" وفي هوامشه، وبخروجها من وضعية عزلتها التي تجعل منها أقلية سياسية لاوزن نوعياً لها، وبكسر الحواجز التي تعرقل هذا الخروج. ولو قرأنا التاريخ منذ الحرب العالمية الأولى وخصوصاً منذ الحرب الثانية قراءة كلية لرأينا أنه يسير على صورة سيرورة متنامية من الاندماج ذي الأفق الديمقراطي، من ناحية، ومن تجذر المطالب الديمقراطية، من ناحية ثانية. وليست الفكرة العروبية بمضمونها الذي استوعبه الجسم الأكثري للجماعة العربية، إلا التعبير عن هذه المطالبة بتقرير المصير، وليس الإجماع السائد حالياً على فشلها إلا لأن حركتها السياسية وأدت هذا الطموح الكبير الذي ما زال ماثلاً بقوة اليوم.

ويعني كذلك أن مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة يترجم بالمعنى التنظيمي الكلي للاجتماع السياسي مطلب المشاركة في الحياة العامة وفي تقرير المصير الجمعي والخروج من الاستبعاد ومنطقه الصلد. وأن سيرورة الاندماج الاجتماعي وصلت الى النقطة التي تقتضي إشباعها بالمشاركة وبتعميق مضمون هذه المشاركة بالمساواة والعدالة. وهي تعني لدينا الخروج من منطق الاستقطاب الاستبعادي الذي ساد طويلاً خلال العقود الماضية، والحاجة الى كسر الحواجز التي تفصل بين الناس ومعاني حياتهم واجتماعهم، وضرورة البدء بهذا الكسر. ثم ألا تعني المطالبة بالمواطنة الى جانب ذلك تحديد مضمون جديد لمعاني الاجتماع في حياة جمعية تفقد فيها التضامنات التقليدية، العصبوية العضوية والمذهبية الطائفية والجهوية المحلية، تفقد مبرراتها التقليدية التي كانت لها؟

إن السلطة السياسية هي، بالتعريف، علاقة قوة مبثوثة بين الأشخاص، أما السياسة فهي الوظيفة الاجتماعية التي يتم عبرها وضع الحاجة الاجتماعية للتنظيم في موضع الفعل: تحويله من الوجود الممكن الى الوجود بالفعل. ولئن كانت السياسة هي في المقام الأول "ضرورة حيوية لكل اجتماع بشري"،[١٦٧] فذلك لأن كل جماعة بحاجة دائمة الى مواجهة مشكلة السياسة، والى الاستنباط المستمر للحلول لها. وتتمثل خصوصية السياسة بالقياس الى ما هو اجتماعي في أنها المقر الوحيد لتلك السلطة التي تحدد الأهداف والقواعد للكل الاجتماعي، الأمر الذي يدفع الحقل السياسي الى أن يمعن أكثر في انفصاله عن الحقل الاجتماعي،[١٦٨] من ناحية، ويقتضي ضبط السياسة بما هي كذلك، من ناحية ثانية.

---

[167] Jacques Langlois. *Qu'est-ce que le pouvoir politique: Essai de problématique.* (1982). Paris. Anthropos. p. 313.

[168] Jacques Langlois. *op. cit.* p. 104

أريد أن أعرض فكرتي بأقل الكلمات وبأقصى الوضوح الممكن: تجتمع في قضية التحول الديمقراطي في بلادنا العربية اليوم عناصر الأزمة العامة جميعها. والمقصود بالأزمة العامة انهيار التوازنات الاجتماعية والسياسية التي تضمن للجماعات تجديد انتاج وجودها المادي والمعنوي من حيث هي جماعات في التاريخ، من ناحية، وقبل ذلك العجز عن توفير الشروط الضرورية لتحرير العناصر الكامنة في كل اجتماع بشري ولإطلاق سيرورة تاريخية معاكسة للتفكك والتآكل الحاضرَيْن، من ناحية ثانية. وهي تعني، في الأوضاع العربية السائدة اليوم، انكسار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي وفَّرتها حقبة الصعود الوطني والشعبي الاستقلالي العربي التي امتدت حتى أواسط الستينات، وانفتاح الصراعات بين مختلف مكونات الجماعة العربية (المكونات الاجتماعية، والسياسية والدولتية)، والانقسام العميق الحاصل في المشاعر والمصالح سواء بخصوص سبر أسباب الانسداد وطبيعته، أو بخصوص كيفية تجاوزه والوسائل الكفيلة بإعادة تشكيل لحمتها ووقف انهيارها في التاريخ وإعادة صياغة الإطار الفكري و/ أو الأيديولوجي التي تكرِّس هذا التشكيل.

والأمر المؤكد اليوم هو أن التآكل العربي وصل الى تلك النقطة المفصلية التي تضع الجماعة العربية أمام مفترق طرق لا مهرب لها من مواجهته. فلئن كان فوزي منصور يضع القضية بصيغة تشاؤمية يكاد يلخصها عنوان كتابه وهو "خروج العرب من التاريخ"، ويحدد القضية حسب الصورة المغلقة التالية: "إن العرب يُدفعون الآن فيتدافعون خارج التاريخ"،[١٦٩] فإن كثيرين غيره يطرحونها بصيغة لا تخفى فيها تشاؤمها ولا معرفتها بأن الأفق الذي تقترحه هو مغلق على الأقل في المدى المنظور. ولا يخرج الجدال الدائر حول الديمقراطية وقضاياها في البلاد العربية عن هذا المناخ الفكري والمعنوي العام الذي يحيط بالاجتماع العربي اليوم.

ولا يخفى أن موضوع الديمقراطية يتعذر اختزاله الى معادلة تفاضلية سواء على صورة العبارات المذهبية ضيقة الصدر والأفق، أو على شاكلة الشعارات التعبوية فظة التبسيط. كما يتعذر حصره في إطار حرية التنافس على السلطة السياسية ومنع احتكارها أي تقنين تداولها بشكل سلمي متعارف عليه فقط. ليست الديمقراطية مجرد آلة لتداول السلطة، وإن كانت كذلك. وهي ليست التعددية السياسية والحريات المرتبطة بها فقط، وإن كانت كذلك. تشكل الديمقراطية في تقديري الإطار الصالح لإطلاق سيرورة تاريخية جديدة في مواجهة الظروف الانتقالية العالمية الناشئة والأزمة العميقة المتولدة عنها. وهي تتضمن، فيما يخصنا كما فيما يخص بلدان الجنوب، إعادة بناء الاجتماع السياسي وفق معايير تسمح بوقف الانهيار والتمزق والنزف الداخلي والتهميش الحاصل، وإعادة تعريف القيم الثقافية والمعنوية للجماعات التي

---

[١٦٩] فوزي منصور. **خروج العرب من التاريخ**. سبق ذكره. ص ٦.

تتآكلها اليوم الانفجارات والانهيارات والاحترابات الداخلية والضغوطات الدولية، وأن تؤسس لحياة اجتماعية توفر لها القدرة على الدخول في عصر الثورة التقنية وعلى مراكمة الخبرات لها. وهي تتضمن ثانياً تشكيل تحالف عربي جديد يسمح بتعديل موازين القوى في المنطقة، وفتح الطريق نحو تحالف عالمي ممكن دائماً لكسر الهيمنة والاحتكار والتلاعب التسلطي للدول الكبرى وإعادة تأسيس قواعد اللعبة الدولية على أسس المشاركة المتكافئة.

وإلاّ ما الذي يعنيه استمرار الأوضاع القائمة اليوم، وهي أوضاع الأزمة العميقة والانسداد والاستبعاد وحروب الاستنزاف الداخلية المعلنة أو المرشحة للإعلان غير فقدان اي أمل في الخروج من الأزمة وفي وقف التدهور والتحلل الحاصل في جسم الجماعة العربية (وربما القطرية بما هي أرض الصراعات) واستمرار النزف؟

خاتمة

كيف يمكن للعرب إخراج السياسة من حقل الأيديولوجيا الذي يحاصرها ويحيط بها الى حقلها الخاص: حقل التعبير الجمعي عن مصالح الناس كافة وليس مصالح القابضين على السلطة فحسب؟ وهل يستطيع العرب اليوم أن يتحرروا من الأوهام والأساطير التي تتصل بالسياسة وبفكرتها، أي الأوهام التي تجعل من السياسة فن المستحيل لا فن الممكن؟ وبعبارة ثانية: كيف يمكن فتح حقل السياسة، وهو موصد الآن، أمام الجماعة التي يقال إن السياسة هي لها؟

ربما توجب البدء بتقليب الأسئلة أو تدويرها بما هي كذلك، أي بما هي مساءلات تقترح مشكلاتها و/ أو تفصلها على قد الهواجس التي تقف في باطنها. فليس الغرض من المساءلات هو دائما إشباعها بالإجابات، وإذن إغلاقها. أليس الأفق الذي يطل السؤال عليه أكثر رحابة وأشد رسوخا من اليقين الهش الذي تفترض الإجابات أنها تحيط به؟ ثم أليس تحرير السياسة مما هو عداها، أي مما هو ليس بسياسة، هو كذلك تحرير للاجتماع، وهو بالضرورة سياسي، من الكوابح التي تبعد الناس عن الاشتراك الفعال في تقرير مصيرهم أو بالأصح عن ممارسة السياسة ودخول حقلها؟

يتعذر على كل مساءلة حول الانسداد الديمقراطي العربي الحالي ألا تضع الثقافة العربية السائدة والاجماعات التي ترتكز عليها في موضع التحليل النقدي. فلم تنقسم النخبة العربية بشأن الديمقراطية. ولم يتمحور سجالها السياسي حول كيفية ضمان المشاركة الشعبية أو تحسين أداء جهاز الدولة، بل على الاستيلاء على السلطة والقفز

على القصر واحتلال الإذاعة وتصفية "العهد البائد"، وفي إثبات مساوئ البرلمانية الغربية والبرهنة على مجافاتها للثورة، وعلى أن هذه الأخيرة هي سيطرة أقلية "ثورية" على مركز القرار في السلطة، أي على القوة المُجَمَّعة في الجماعة وفي مؤسسة الدولة. وبعيداً عن الهجاء السياسي والسُباب الذي يصر بعضهم على إطلاق اسم النقد عليه، فإن انقسام النخبة العربية لم يكُ لا فكرياً ولا سياسياً بالضرورة بل بخصوص السلطة والموقع منها. كان هناك مايشبه الإجماع الفصيح بأن الأوليّة هي للتغيير السريع ولما أُطْلِقَ عليه في وقت لاحق اسم حرق المراحل التاريخية. فإذ كان التاريخ الإنساني هو حركة خطية صاعدة، وكان مسارها يمر بالضرورة في "الثورة الديمقراطية"، أي بتغيير العلاقات الاجتماعية ومنظومة القيم التقليدية اللصيقة بها، فقد وجدت النُّخبة العربية المستنيرة أن التاريخ حدَّدَ لها بوضوح قاطع مهماتها ورسَمَ خطاها التي لا يمكن إلا أن تقوم بها، أي التغيير بتوسل السلطة وفي الحقيقة بالبدء بالاستيلاء على السلطة. هكذا استبعدت بنية السلطة السياسية التي يريدُ المثقفون استخدامها من أجل التغيير عن دائرة الضوء، وغرقت مع الزمن في عتمة المحظور.

٢. هناك من يقيم علاقة إيجابية بين الديمقراطية وما يُدعى بالتنوير. ووفقاً لهذه النظرة، تبدو المعركة الأساسية هي معركة نشر المفاهيم العقلانية وإطلاق حركة التنوير وترويجها وتعميمها بين أوساط الجمهور العربي، من جهة، ومحاربة التيارات "الظلامية" وقمعها باسم التنوير نفسه، من جهة ثانية. والواقع أن الأسئلة التي ينصبها اليوم تيار نافذ في الثقافة العربية تستند الى دور منطقي مغلق أو فاسد بهذا الصدد. وبيان ذلك ما يلي: ليست الديمقراطية هي تداول السلطة بل منع هذا التداول أو حصره بين النخبة المثقفة والمستنيرة، من جهة، وإغلاق الباب أمام التيارات "الرجعية" التي تهدد التنوير، أي حركة التاريخ الصاعدة، وحركة الإبداع والمجتمع، من جهة ثانية.

أما كيف يمكن التوفيق بين الاستبداد "المستنير والتنوير والعقلانية الإنسانية التي يستند مقالها الى فكرة الحرية والإرادة الحرة وقابلية الكائن الإنساني للتمييز والتعرف، فهذا يندرج في إطار بنية الوعي الأيديولوجي ومفارقات فكرة الحداثة وتناقضاتها والطريقة التي تعامل المثقفون معها منذ مطلع عصر الأنوار في أوروبة الغربية وليس بيننا فقط. فعلى قاعدة الفرضية القائلة إن التنوير هدفه خير البشرية وإسعادها بعد أن تجاوزت، بالعلم والتقنية، طفولتها وحماقاتها واقتربت من سن الرشد إن لم تكن بلغته فعلا، يغدو واجبا على النخبة المثقفة، حسب هذا المقال، أن تعمم العقلانية وتضيء الطريق أمام البشرية المعذبة و/أو الجاهلة والتي ما زال قسم كبير منها يرزح في ظلمات الجهل، والأنانية والبهيمية المتوحشة. هكذا تصبح فكرة التنوير وفرضية تعميمها بالتثقيف ونشرها بالتربية وتأطيرها بالتنظيم القاعدة الفكرية

التي تسوغ اختلاط الأوراق بين السلطة والتسلط، واستعباد المجتمع وإطلاق يد السلطان التي تبطش، أول ما تبطش، بالمثقفين وبأصحاب الرأي وتجدع أنوفهم. ألا يدلنا التاريخ العربي الحديث، ناهيك عن القديم وكذلك تجارب البشرية في كل مكان، على أن المثقف هو دائما ضحية السلطة التي يتقرب منها ويسعى دائما الى التماهي فيها؟

٣. ولو دققنا في الأمر، لوجدنا من غير عناء أن التحفظات الموجهة الى فكرة الديمقراطية والحقوق السياسية والمدنية التي ترتبط بها تستند الى مفهوم مفتاحي سائد بيننا مفاده النظر الى الدولة على أنها إما غاية في ذاتها، أي كمعطى أولي سابق على الجماعة ومحدد لتخومها ويعكس في الوقت نفسه هويتها وحقيقة وجودها، من جهة، و/أو الى تماهي مفهوم الجماعة في فكرة الدولة، وكليهما في السلطة الثاوية في داخلها، بحيث يغدو تمجيد الجماعة والنظر إليها كقيمة عليا تعلو على الأفراد الذين تتكون منهم ويشكلون لحمتها ومبناها، تمجيدا للسلطة السياسية، القائمة أو القادمة، واختزالا لما هو غيرها، من جهة ثانية.

يمكن القول إن هذا النزوع العميق الذي تتكشف عنه الثقافة العربية السائدة اليوم بمختلف تياراتها واتجاهاتها نحو التعسف والتسلط، مصدره كما أرى مجموعة من التحفظات وبالأصح من المخاوف أزعم أنه يمكن حصرها واختصار فحواها بما قد يصح أن نطلق عليه تعبير " الخوف من المستقبل"، وبسيطرة نظرة تشاؤمية تكاد تكون فصيحة لشدة وضوحها وشفافيتها. غير أنه يصعب على المدقق في الأوضاع العربية اليوم وصف هذه المخاوف بالأوهام أو بالخالية من الأساس الموضوعي. ففي عمق الصورة، لا يترك التحليل المعمق للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة اليوم مجالاً واسعا للتفاؤل. الأمر الذي يدفع عدداً متزايداً من الباحثين والمثقفين العرب نحو ترجيح القول بانسداد الآفاق وبصعوبة المخارج وحتى بتفاقم الأزمة في الأفق المنظور، وبتسارع وتيرة التراجع والتهميش.

تجتمع في الاعتراضات العربية على الفكرة الديمقراطية مجموعة من المفاهيم المفتاحية يمكن تصنيفها حسب مبناها المنطقي و/أو جهازها المعرفي الذي تستمد منه مقالها الى مجموعتين اثنتين: إما سياسية/ ايديولوجية، وإما إناسية/ سياسية. في المجموعة الأولى، تنصب الاعتراضات الموجهة الى الديمقراطية على الأيديولوجية الليبرالية الغربية، وعلى النظام الرأسمالي، في حين تستند المجموعة الثانية من الاعتراضات الى ما يمكن اختصاره ب"تحليل" الذات العربية والشخصية العربية والعقل العربي، باعتبار أنه يفترض فيها النزوع نحو التسلط والعنف والأنانية. وفي الحالتين، يصار الى درجة قضية تنظيم السلطة السياسية الى الخلف إما باسم الأصالة والخصوصية القومية، وفي حالات معينة، الإسلام، وإما باسم الوطنية

والمعركة القومية وأولية السلطة المجمعة والممركزة والقوية وصلاحيتها للنهضة والتنمية والتحرير. بيد أن الاعتراف بالتنوع الذي تحفل الجماعات به ليس هو مصدر الخطر على وحدتها، جميعها من غير استثناء، بل هو نكران وجوده، والاعتقاد الصريح، بالقول، أو الضمني، بالممارسة، بأن قوة الجماعة تكمن في افتراض وحدتها الصلدة التي تجافي التنوع وترفض التعدد. ألم تبين التجارب التاريخية في كل مكان في العالم الحديث أن طريق الاستبداد السياسي هو الطريق المؤكدة المفضية الى الانسداد والإخفاق، وغالباً الى تهديد الوحدة السياسية للجماعة؟

هكذا تبدو القاعدة النظرية للتسلط ولانتهاك انسانية الإنسان والانتقاص منها والنيل من كرامته ومن حقه في الحياة والأمن، كما لو كانت ضرورة من ضرورات التحرر العام ورص الصفوف وتحشيد القوى وتعبئة الطاقات في سبيل التحرر ومن أجل التنمية والنهضة والسؤدد. وهكذا تبدو القوانين العرفية والأحكام الاستثنائية والقهر كما لو كانت استراتيجية قومية عليا وضعت خصيصا بغرض النهضة وتوفير المنعة والعزة والكرامة للجماعة العربية وتعبيرا عن إرادتها. غير أن قضايا التحول الديمقراطي تطرح نفسها مع ذلك بإلحاح لا يمكن تجاوزه أو التعامل معه باستخفاف ما دامت المسائل السياسية العربية اليوم بلغت درجة من الحساسية والخطورة ما يرجح القول بضرورة إعادة تأسيس السياسة وفق قواعد جديدة أو على الأقل إعادة بحثها والمساءلة بشأنها والتداول بخصوص المخارج الممكنة للأزمة العميقة التي تمس الوطن والمواطن ومستقبلهما.

وبعيداً عن الخوض في جدال لا طائل تحته بهذا الخصوص، مادام الإخفاق العربي العام، أي الإخفاق الذي يطال المستويات الاقتصادية والاجتماعية بالاضافة الى المستوى الذي يتعلق بالتحرر وبالمعركة القومية، بات أوضح من أن يصار الى تغطيته بالانتصارات الاحتفالية التي تملأ عالم العرب بدوله جميعها، وما دامت هامشية العرب في العالم وضعفهم وصلا حدا ودرجة خطيرة من التردي والتآكل. يعرف المتحفظون على الديمقراطية اليوم، أي على حماية الحريات الأساسية للمواطن واحترامها باسم الأهداف القومية العليا للأمة العربية، يعرفون من غير شك أن أزمة المشروع النهضوي وتراجع الفكرة القومية العروبية وربما فقدان مصداقية خطابها، ترجع في جانب كبير منها الى النظم التسلطية وتعمم العسف باسم التغيير وأولية الوطن على المواطن والنظام على الشعب والأمة على القطر والمصلحة القومية العربية العليا على المصالح الخاصة الفئوية والجهوية وغيرها.

غير أن المشكلة الرئيسة التي تواجه السياسة العربية اليوم هي مشكلة السلطة السياسية وبالأصح قضية ضمان عدم حصرها والاستئثار بها، وما يستتبع ذلك من ضمان التعددية السياسية في المجتمع وحق التعبير عن الرأي المغاير والسعي لنشره

وترويجه. ليست الديمقراطية سوى المشاركة الفعلية للأفراد في القرار السياسي وحريتهم في التعبير والتنظيم والتجمع وخصوصا في الاعتراض على قرارات السلطة السياسية الحاكمة وسياساتها، من جهة، وتنظيم عملية تداول السلطة وضمان انتقالها وفق قواعد وأعراف متفق عليها ومقننة أي وفق آلية سلمية، من جهة ثانية. أما أساس الفكرة الديمقراطية فيقوم على المبدأ الذي يقول بأن الجماعة هي صاحبة السيادة ومصدر الشرعية، وما يرتبط بهذا المبدأ من حق ممارسة المجتمع (كواقعة سوسيولوجية، أي كسيرورة وتناقض) لرقابته على السلطة السياسية ومحاسبته لها.

هكذا تفترض الديمقراطية وعي الجماعة بأنها صاحبة الشرعية والسيادة. بل يمكن القول إن قوة الديمقراطية لا تتمثل في كونها نسقاً قائماً على الاقتراع العام، ولا على التمثيلية البرلمانية، ولا على رجال القانون الأكفاء الذين يحرصون على سيادة الدستور والقانون؛ بل في كونها نسقاً من الثقافة والأخلاق العامة: انغراز إجماع عقلي/ سياسي في الثقافة الجمعية في أن الحقل العام هو شأن عام أي شخصي وجمعي معاً.[٢٧٠] والواقع أن الفرق الأساسي بين الحرية والعبودية، والإنسان الحر والعبد، يقوم على السيادة أو على ممارسة حق تقرير المصير. ليس العبد عبداً إلا لأنه لا يمتلك الحق في تقرير المصير، أي في المشاركة في صنع القرارات التي تمس حياته وشؤونه وما يتعلق به. ولا يمكن للإنسان أن يكون حراً إن لم يك قادراً على أن يرفض أو يقبل ما يدبر له من أمور تمس شؤون حياته وتتعلق بها.

٤. لكن بنى الاستبداد لا تعرف لونا أو جنسا أو قوما. والنظم التسلطية جميعها، في كل مكان وجدت فيه السبيل الى التمكن والتحكم، عبّدت طريق القهر بتوسط الأيديولوجيا وبتوسل التماثل الأيديولوجي بين السلطة والجمهور. وليس ثمة ما يثبت أن التماثل الأيديولوجي بين السلطة والجمهور لا يؤدي بالضرورة وبشكل تلقائي الى التحسن السياسي ولا الى الرفاه المادي. بل إن هذا التماثل المزعوم غالبا ما يدفع الى تأسيس التسلط وتسويق إخراج الجماعة من السياسة باسم التربص بالعدو وحماية الجماعة منه.

ربما كانت واحدة من أكثر المفارقات إثارة بهذا الخصوص هي أن الذين يعترضون على الديمقراطية لدينا لا يترددون في استخدام الأساطير العرقية العنصرية الغربية بخصوص صلاحية هذا النظام لدى المجتمعات "البيضاء" فقط. وهم يؤكدون أن "الشعب" لا يتوفر على الوعي الكافي لإدراك أنه هو صاحب السيادة والشرعية، ولا على الإرادة الضرورية والرغبة الأكيدة لممارسة حقه في رقابة السلطة ومحاسبتها، ناهيك عن أنه لا يمتلك كما يضيفون الأدوات الضرورية والوسائل اللازمة للحد من

---

170 Alain- Gérard Slama. *La régression démocratique*. (1995). Paris. Fayard. p.p. 21 and 270.

تسلط الحكام. هل نقول إن الذين يعترضون على الديمقراطية يستندون الى غيابها للبرهان على هذا الغياب؟ وهل نقول إن الدور المنطقي المذكور هو دور مغلق أو فاسد، باعتبار أن تجذر الإرادة وتوفر الوسائل وتعمق الوعي الاجتماعي وتوسيع نطاق المشاركة الشعبية لا تحدث في ظل غياب الحريات وتعمم العسف والقمع والتخويف والإرهاب والتحكم بالمعاش والسيطرة على وسائل التثقيف والإعلام والاتصالات. ثم إن غيابها ليس سببه عقيدياً مذهبياً ولا أخلاقياً أو تاريخياً تراثياً يمنعنا من المطالبة بتوسيع المشاركة الشعبية ومن التأكيد على ضرورة توفير الحريات العامة واحترام حقوق الإنسان وتكريم الكائن الإنساني.

ليس مصدر استبداد الدولة العربية الحالية لا التراث الثقافي والسياسي، ولا البنية النفسية-الاجتماعية المتجذرة كما يقول بعضهم في الشخصية الجماعية العربية والنازعة حسب ما يؤكدون الى التسلط الأبوي (البطركية) والتعسف والاستفراد في الرأي والاستتباع، أي الى ثنائية التسلط والخضوع. كما أنه ليس نابعا من تناسبه مع "طبيعة" الشعب، أي "أصالته" وتراثه الثقافي والروحي حسب ما تجمع عليه الأوساط العنصرية في الغرب وكذلك نفر عريض من المثقفين العرب، ناهيك عن السلطات الحاكمة بالطبع. ثم إن الثقافة ليست هي أصل الاستبداد العربي القائم. والذين يرجعون أسبابه أو جذوره الى "العقل العربي" و/أو "الثقافة العربية" يقعون من حيث لا يريدون على الأرجح في متاهات دور منطقي مغلق تتكشف فرضيته الأولى عن أطروحة عرقية واضحة. هكذا يبدو الاستبداد، حسب هذا المقال، مسوغا وشرعيا بل ولا مهرب منه باعتبار "كما تكونون يولى عليكم". وهكذا يصبح الاستعباد مصيرنا الذي لا راد له و"أصالتنا" التي لا تغيير لها. غير أن الثقافة العربية السائدة، وأقصد بذلك الثقافة المدونة والمكتوبة والتي تنتجها النخبة وتتناقلها وتروج لها، هي التي يجدر وضعها موضع المساءلة، ما دامت تعبر أولاً عن الفئات الاجتماعية التي تصدر عنها، وتترافق دائما مع مشروعاتها.

تبدو البلبلة الفكرية التي تسود بيننا في هذا الشأن كما لو أن مصدرها هو أصل طرح الديمقراطية والنظرة إليها والفرضيات الأساسية التي يروج لها نفر كبير من دعاتها اليوم. فحسب بعضهم، تصبح الفكرة الديمقراطية مشروعا نهضويا وليس إطارا للاجتماع البشري تنتظم فيه العلاقات الاجتماعية وفق قوانين روحيتها احترام الكائن الإنساني وإلزام حمايته من عسف السلطة، أية سلطة، ومن بنيتها الداخلية النزاعة في كل مكان وجدت فيه الى التهام نقيضها، أي الحرية، وللتمدد على حسابها وعلى أنقاضها. وما بين السلطة والتسلط من فروق واهية وتخوم رجراجة وبالأصح من تداخل هو ما يجعل من الضروري أن تقوم الجماعة بحماية نفسها من الالتهام ومن الوقوع في براثن العسف والتسلط. ومن المرجح عندي أن المطب الحقيقي الذي تعاني

منه الفكرة الديمقراطية وحركة حقوق الإنسان في بلادنا العربية يرجع سببه الرئيس الى أنه يطرح بشكل عقيدة ديمقراطية، أي كأيديولوجية بديلة للأيديولوجيات القائمة ومنافسة لها، وليس كإطار لممارسة السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة.

ويصعب على المدقق في الجدل الجاري اليوم حول الديمقراطية ألا تستوقفه ملاحظة ما يشبه الإجماع السائد لدينا بخصوص استبعاد المساءلة عن البنية التسلطية للدّولة العربية القائمة، والأسئلة المتصلة بالعلاقة بين المجتمع والدولة. وتبقى المهمة الثقافية المطروحة اليوم هي مهمة تصحيح النظرة الى السياسة وكذلك العلاقة بها: من تبعية المجتمع الى تحرره من هيمنة الدولة.

المراجع

أولاً: بالعربية

الأسعد، محمد. "سؤال الثقافة العربية: أي مشروع فكري يطرحه الركام هذا"؟ **الحياة** (لندن). ١٩٩٣/٧/٢٥)

الالوسي، جمال الدين. **محمد كرد علي**. بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة. (١٩٨٦). ط٢

الأنصاري، محمد جابر. "بنية الثقافة السياسية والسلوك السياسي العربي". **النور** (لندن)، العدد ٥٩/ نيسان (أبريل) ١٩٩٦.

الأيوبي، نزيه نصيف. **الدولة المركزية في مصر**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٨٩).

إبن الحدّاد، محمد بن منصور بن حبيش. **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**. تحقيق ودراسة رضوان السيّد؛ بيروت، دار الطليعة. (١٩٨٣).

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني. (١٩٦١).

إبن المقفع، عبد الله. **آثار ابن المقفع: الأدب الكبير**. بيروت، دار الكتب العلمية. (١٩٨٩).

إبراهيم، سعد الدين. "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية". في **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. ص ٤٠٣-٤٣١ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٨٤).

إسماعيل، فايز. "من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة". في **التراث والعمل السياسي**. الرباط، منتدى الفكر والحوار/المجلس القومي للثقافة العربية. ١٩٨٤.

إسماعيل، محمود. **قضايا في التاريخ الإسلامي**- منهج وتطبيق (١٩٧٤) بيروت والقاهرة. الدار البيضاء، دار الثقافة). (١٩٨١) ط٢

أمين، جلال أحمد. **المشرق العربي والغرب**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٧٩). ط٤.

أمين، سمير. **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**. بيروت، معهد الإنماء العربي. (١٩٨٩).

أمين، سمير. "ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". في **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، سعد الدين إبراهيم (محرر). بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٨٤).

تيزيني، طيب. "اليسار العربي والتراث العربي". في **التراث والعمل السياسي**. الرباط، منتدى الفكر والحوار/المجلس القومي للثقافة العربية. ١٩٨٤.

الجابري، محمد عابد. "نظرية ابن خلدون في الدولة العربية". مجلة **الفكر العربي المعاصر**. ٢٨/٢٧ (١٩٨٣) ص ٣٠-٤٠

جقمان، جورج. "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية". في **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٩٤)

حجازي، أحمد مجدي. "أمية المثقف: الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي"، **المستقبل العربي** (بيروت). العدد ١٥١، ٩/ ١٩٩١. ص ٩٧-١١٣.

حجازي، أحمد مجدي. "المثقف العربي والإلتزام الإيديولوجي: دراسة في أزمة المجتمع العربي"، **المستقبل العربي**، العدد ١١،٨١ / ١٩٨٥ ص ٤-٢١.

حجازي، د. محمد عزت. "الأزمة الراهنة لعلم الإجتماع". في **نحو علم إجتماع عربي: علم الإجتماع والمشكلات العربية الراهنة**. ص ١٣-٤٤. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٨٩. ط٢.

حسين، عادل. "المحددات التاريخية والإجتماعية للديمقراطية"، في **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** ص ١٩٩- ٢٤٢ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٧٤). مركز دراسات الوحدة العربية.

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب** الدار البيضاء، دار توبقال واليوم السابع.(١٩٨٩)

حنا، عبد الله. **عبد الرحمن الشهبندر (١٨٧٩-١٩٤٠): علم نهضوي ورجل الوطنية والتحرر الفكري**. دمشق، دار الأهالي. (١٩٨٩).

حوراني، البرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**. بيروت، دار النهار. ط٢ (١٩٦٨).

خالد، خالد محمد. **دفاع عن الديمقراطية**. القاهرة، دار ثابت ١٩٨٥. ط١.

خضوري، مجيد. **العراق الجمهوري**. بيروت، الدار المتحدة للنشر. (١٩٦٨).

الخوري، فؤاد إسحق. **الذهنية العربية: العنف سيِّد الأحكام**. بيروت ولندن، دار الساقي. (١٩٩٣).

الخولي، لطفي. "قومية البداوة العربية". **الحياة** (لندن) ١٩٩٦/٦/٤.

زبيدة، سامي. "الدولة القومية في "الشرق الأوسط". مجلة **الإجتهاد**. بيروت، ١٦/١٥. ربيع وصيف ص ٩٩-١٢٠. ١٩٩٢.

زبيدة، سامي. "نظرية علم الإجتماع ودراسة مجتمعات الشرق الأوسط: المجتمع والجماعة والأمة". في **هموم مصر وأزمة العقول الشابة** أحمد عبد الله (محرر). القاهرة، مركز الجيل للدراسات الشبابية والإجتماعية. ١٩٩٤.

زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** (١٩٥٩). بيروت، دار العلم للملايين. (١٩٨٥). ط٦

زيادة، معن. "المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي الأول في القرن التاسع عشر". مجلة **الوحدة** (الرباط)، ع ٣١-٣٢/ ١٩٨٧. ص ٣٢-٣٦).

سعد، أحمد صادق. **في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي: تاريخ مصر الإجتماعي الإقتصادي**. بيروت، دار إبن خلدون. (١٩٧٩)

سعد، أحمد صادق. **تاريخ العرب الإجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي** بيروت، دار الحداثة. (١٩٨١).

سعيد، محمد السيِّد. "هل هناك فضاء فكري لنزعة إنسانوية عربية"؟ **الحياة** (لندن). ١٩٩٥/١/٣

السيد، رضوان. "الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي". **منبر الحوار**. ع ٢ ص ٢٣-٥٠. (١٩٨٧).

شرابي، هشام. **بحث في المجتمع العربي المعاصر: البنية البطركية** بيروت، دار الطليعة. ١٩٨٧ عكا دار الأسوار، (١٩٨٧).

شرارة، وضاح. **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث** بيروت، معهد الإنماء العربي. (١٩٧٧)

الشهبندر، د. عبد الرحمن. **القضايا الإجتماعية الكبرى في العالم العربي** (القاهرة) ١٩٣٦. ط٢. ١٩٩٣ دمشق، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب. وزارة الثقافة.

صالح، أحمد عباس. **اليمين واليسار في الإسلام** بيروت، (١٩٧٢)

عبد الجبار، فالح. "الدولة والمجتمع المدني في العراق: خلفية تاريخية". **الثقافة الجديدة**. العدد ٢٦٦. تشرين الاول (أكتوبر)- تشرين الثاني (نوفمبر) ص ٦-٢١. ١٩٩٦.

عبده، الإمام محمد. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

عبد اللطيف، كمال. "في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم الغزو الثقافي". **المستقبل العربي**. العدد ١٠٩. ١٩٨٨/٣. ص ٤-١٨.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدَّولة**. بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. (١٩٨٨). ط٤.

العروي، عبد الله. **تجليَّات الدولة الحديثة في العالم العربي**. (بالفرنسية). ورقة مقدمة إلى ندوة معهد العالم العربي (باريس. ١٩٩٠/١/١٠): **تجليَّات الدولة الحديثة في العالم العربي**. (بالفرنسية).

عبد اللطيف، كمال. "في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم الغزو الثقافي". **المستقبل العربي** العدد ١٠٩. ١٩٨٨/٣. ص ٤-١٨.

العلوي، سعيد بن سعيد. "هل تعني الديمقراطية محض التداول على السلطة؟ صعوبات التحول الديمقراطي في العالم العربي". ورقة (غير منشورة) مقدمة إلى مؤتمر **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي**. القاهرة، ١٩٩٦/٣/٣-٢/٢٩.

فوزي، حسين. **سندباد مصري** القاهرة، دار المعارف (١٩٦١)

الكنز، علي. "من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الإجتماعية". **المستقبل العربي**. ١٥٨/ نيسان (أبريل) ١٩٩٢.

لبيب، الطّاهر. "علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي". **المستقبل العربي/** ١٥٨ نيسان (أبريل) ١٩٩٢.

المخزومي، محمد باشا. **خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني**. بيروت، دار الحقيقة. (١٩٧٩).

المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني. **كتاب الإشارة إلى أدب الأمارة**. دراسة وتحقيق د. رضوان السيد. بيروت، دار الطليعة. (١٩٨١).

المرزوقي، منصف. **الإستقلال الثاني: من أجل الدولة العربية الديمقراطية الحديثة** بيروت، دار الكنوز الأدبية. (١٩٩٦)

مروة، حسين. **تراثنا كيف نعرفه**. بيروت، دار الأبحاث العربية. (١٩٨٥)

منصور، د. فوزي. **خروج العرب من التاريخ**. ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد. بيروت، دار الفارابي. (١٩٩١)

الناصر، د. خالد. "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". في (علي الدين هلال وآخرون). **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربي. (١٩٨٣)

النقيب، د. خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر**. دراسة بنائية مقارنة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. (١٩٩١)

هلال، د. علي الدين. "الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر". في (علي الدين هلال وآخرون) **الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي**. سبق ذكره.

وهبة، مراد. يوسف كرم. ويوسف شلالة. **المعجم الفلسفي** القاهرة، دار الثقافة الجديدة ط٢.

يعقوب، محمد حافظ. "عن النقد الشرقي للإستشراق: إشكالية الإجماع". **دراسات شرقية** باريس، ١/ ١٩٨٧. ص ص. ٤٧-٥٢.

يعقوب، محمد حافظ. "جيل أكرم الحوراني أو التجربة القومية لزمننا" ٦ حلقات. **الحياة** (لندن) في ٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و ٧ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٦.

يعقوب، محمد حافظ. "الخديعة والكلمات". **الإجتهاد**. بيروت، العدد ١٥-١٦/ ١٩٩٢

يعقوب، محمد حافظ. "المثقف والدولة". **منبر الحوار**. بيروت، العدد ٢٣-٢٤/ ١٩٩٢

يعقوب، محمد حافظ. "شباك الماضي". دراسة في التاريخ وصورة الذات. **منبر الجوار** (بيروت)، العدد ٢٩/ ١٩٩٣

يعقوب، محمد حافظ. "العطب المركب: ملاحظات حول علاقات السلطة العربية". **دراسات عربية** بيروت، السنة ٢٨/ العدد ٥-٦/ ١٩٩٢

يعقوب، محمد حافظ. حق الحكم والتحكم. **قراءات سياسية** (فلوريدا). الينة ٢. العدد ٤/ ١٩٩٢

ثانياً: بالفرنسية والإنجليزية

Ajami, Fouad. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*. (1981) second edition. (Cambridge University Press, New York, 1992).

Ansart, Pierre. *La gestion des passions politiques*. (Genève, 1977).

Badie, Bertrand. and Guy Hermet. *Politique comparée*. (Paris, 1990).

Baechler, Jean. *Le capitalisme. 1: Les origines.* (Gallimard, Paris, 1995).

Baechler, Jean. *Démocraties.* (Calmin- Lévi, Paris, 1985).

Baechler, Jean. *Qu'est-ce que l'idéologie?* (Gallimard, Paris, 1976).

Bendix, Reinhard. *Kings or Peoples: Power and the Mandate to Rule*. (University of California Press, Berkeley and London, 1978).

Blandine, Barret-Kreigel. *L'Etat et les esclaves: Reflexions pour l'histoire de l'Etat*. (Payot, Paris, 1989).

Bluche, Farnçois. *Le despotisme éclairé*. (Fayard, Paris, second edition, 1987).

Bouretz, Pierre. "Penser au XX° siècle: la place de l'énigme totalitaire". *Esprit*. N° 218/ 1996. p.p. 122-139

Brynen, Rex. "The Neopatrimonial Dimension of Palestinian Politics". *Jourrnal of Palestine Studies*. XXV/1/1995. p.p. 23-36.

Burdeau, Georges. *L'Etat*. Paris, 1979. Seuil.

Cassirer, Ernst. *The Myth of State*. (Yale University Press, 1993) Tr. fr. *Le Mythe de l'Etat*. (Gallimard, Paris).

Crystal, Jill. "Authoritarianism and its Adversaries in the Arab World". *World Politics*. Vol. 46. N° 2. January 1994.

Dahl, Robert A. *Democracy and its Critics*. (Yale University Press, New Haven and London, 1989).

Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. (Gallimard, Paris, 1981).

Deegan, Heather. *The Middle East and Problems of Democracy*. (Buckingham, Philadelphia, Open University Press, 1993)

Denquin, Jean-Marie. *Science politique*. (Paris, 1985).

Dupuy, René-Jean. *Les espaces hors souveraineté*. Pouvoir. (Paris) N° 67/. p. p. 99-106. 1993

Frédéric, II. *L'anti-Machiavel ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel*. (Garnier, Paris, 1968).

Fukuyama, Francis. "The End of History". *The National Interest*. 16/ Summer 1989

Habermas, Jürgen. Zur rekonstruktion der Hidtorischen Materialismus (1976). Tr. fr. *Aprés Marx* (1986). Paris.

Haddad, George M. *Revolutionary and Military Rule in the Middle East.* Vol. 1. (Robert Speller and Sons, New York, 1965).

Halliday, Fred. "The Politics of Islam: A Second Look". *British Journal of Political Science.* Vol. 25 N° 3. July 1995. p.p. 399-417.

Hartog, François. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Gallimard, Paris, 1980).

Hudson, Micheal C. *Arab Politics. The Search for Legitimacy.* (Yale University Press, New Haven and London, 1977).

Jean-Jaques, Chevallier. *Histoire des idées politiques.* t. 2. (Payot, Paris, 1979).

Jouvenel, Bertrand de. *Du pouvoir.* (Hachette, Paris, 1979).

Kôpeczi, B. "L'idéologie de l'absolutisme éclairé" in: (Col); *L'absolutisme éclairé.*). (Paris and Budapeste, 1986).

Lagroye, Jean. *Sociologie politique.* (Dalloz, Paris, 1991).

Langlois, Jacques. *Qu'est-ce que le pouvoir politique:Essai de problématique.* (Anthropos, Paris, 1982).

Lapouge, Gilles.*Utopie et civilisations.* (Flammarion, Paris, 1978).

Laroui, Abdallah. *Islam et modernité.* (1987). Paris. La découverte.

Lartolary, André. *Le mariage russe en France au XVIII° siècle..* (Buivin, Paris, 1951)

Llyod, Raymond. A World Democracy Decade. *Freedon at Issue.* 109/ July- August 1989.

Luizard, Pierre-Jean. "L'improbable démocratie en Iraq: le piège de l'Etat-Nation". in: Dossiers du Cedej; *Démocratie et démocratisation dans le Monde arabe.* (1992). Le Caire. (p.p 171-182).

Biographie universelle ancienne et moderne (Michaud); 1843. Paris-Leipzig. Tome XXV. Article: Machiavel

Millon-Delsol, Chantal. *Démocratie et despotisme dans l'Antiquité: Essai sur le pouvoir occidental.* (1985). Paris. P.U.F.

Montesquieu. *Lettres persanes.* (1964). Paris. Flammarion.

Montesquieu. *De l'Esprit des Lois.* (1961). Paris. Garnier. Tome 1.

Nozick, Robert. Anarchy, State and Utopia (1974). New York. Basic Books. TR. fr. *Anarchie, Etat et Utopie.* (1988). PUF.

Parsons, Talcott. *On the Concept of Political Power: Sociological Theory and Modern Society.* New York. The Free Press of Glencoe.

Prelat, Marcel. *Histoire des idées politiques.* (1970). Paris. 4° éd. Dalloz.

Reich, Wilhelm. Menschen im Staat. tr. fr. *Les hommes dans l'Etat.* (1978). Paris. Payot.

Revel, Jean-François. *Le regain démocratique.* (Fayard, Paris, 1992).

Rigaudière, Albert. *L'invention de la souveraineté.* Pouvoir. (Paris) N° 67/ 1993. p. p 5-20.

Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme.* 1966. Paris. Seuil

Russ, Jacqueline. *Les Théories du Pouvoir.* 1994. Paris. Le livre de poche.

Salamé, Ghassan. "Problématique de la démocratie dans le monde arabe". *Journéé d'étude* (10 janvier 1990): Etat, société et individu dans le monde Arabe. I.M.A. Paris

Salamé, Ghassan. (dir); *Démocratie sans démocrates: Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique.* (Fayard, Paris, 1994).

Slama, Alain-Gérard. *La régression démocratique.* (Fayard, Paris, 1995).

Soboul, A. "Historique de la notion d'absolutisme éclairé". in: (Col); *L'absolutisme éclairé.* (Paris and Budapeste, 1986).

Soboul, A. "Fonction historique de la formule: despotisme légal". in: (Col); *L'absolutisme éclairé*. (1986). Paris and Budapeste..

Stepan, Alfred. *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. (Princeton University press. Princeton, New Jersey, 1978).

Strauss, Leo. *The City and Man* (1964). Tr. fr: *La cité et l'homme*. (1987). Paris. Agora

Tocqueville, Alexis de. *L'Ancien régime et la Révolution*; (Gallimard, Paris, 1952).

Touraine, Alain. *Qu'est-ce que la démocratie*? (Fayard , Paris, 1994).

Touraine, Alain. *Critique de la modernité*. (Fayard, Paris, 1992).

Vatikiotis, P. J. *Islam and the State*. (1987). London. Croom Helm. Trad. fr: *L'Islam et l'Etat*. (Gallimard, Paris, 1992).

Voltaire. *Ouvres complètes*. (1889). Paris. t. XX.

Waterterbury, John. "Une démocratie sans démocrates? Le potentiel de libéralisation politique au Moyen- Orient". en Ghassan Salamé (dir); *Démocratie sans démocrates: Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. (Fayard, Paris,1994).

Weber, Max. *Economie et société*: 1/ *Les catégories de la sociologie*. (1971). Paris. Plon.

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. 1964. Paris. Plon.

Yakoub, Mohammad H. *Le despotisme oriental: Genèse du concept. Etudes orientales*. Paris. 7-8/ 1990. p.p. 48-56.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث:

١. **حول الخيار الديمقراطي**: دراسات نقدية
بقلم: برهان غليون، عزمي بشارة، جورج جقمان، سعيد زيداني.
٢. **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، عزمي بشارة
٣. **بين عالمين: رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني**، بقلم: ساري حنفي.
٤. **العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي**: محمد حافظ يعقوب .

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية:

١. **الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل.**
بقلم ربى الحصري، علي الخليلي وبسام الصالحي.
٢. **المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة.**
بقلم: عزت عبد الهادي، اسامة حلبي، سليم تماري.
٣. **الديمقراطية الفلسطينية: اوراق نقدية.**
بقلم: موسى البديري، جميل هلال، جورج جقمان، عزمي بشارة.
٤. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين.**
تأليف: زياد ابو عمرو. مناقشة: علي الجرباوي وعزمي بشارة.
٥. **الديمقراطية والتعددية: أزمة الحزب السياسي الفلسطيني.**
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ١٩٩٥/١١/٢٤.

سلسلة أوراق بحثية:

١. **النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين.**
بقلم: محمد خالد الازعر.
٢. **المرأة في الأحزاب السياسية التقدمية: شعار وواقع.**

بقلم: ايلين كتاب (قيد الاعداد).

سلسلة ركائز الديمقراطية:

محرر السلسلة جورج جقمان
١. حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية**.
٢. فاتح عزام، **حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية**.
٣. اسامة حلبي، **سيادة القانون**.
٤. جميل هلال، **الدولة والديمقراطية**.
٥. منار الشوربجي، **الديمقراطية وحقوق المرأة**.
٦. رجا بهلول: **التربية والديمقراطية**.
٧. رزق شقير: **حالات الطوارئ وضمانات احترام الحقوق المدنية والسياسية**.
٨. نبيل عبد الفتاح، **التعددية السياسية والفكرية**. (قيد الاعداد).

سلسلة مبادىء الديمقراطية:

تحرير واشراف علمي: عزمي بشارة، اعداد: نبيل الصالح،
رسومات: خليل ابو عرفة، استشارة تربوية: ماهر حشوة.
١. **ما هي المواطنة؟**
٢. **فصل السلطات**.
٣. **سيادة القانون**.
٤. **مبدأ الانتخابات**.
٥. **حرية التعبير**.
٦. **عملية التشريع**.
٧. **المحاسبة والمساءلة**.
٨. **الحريات المدنية**.
٩. **التعددية والتسامح**.
١٠. **الثقافة السياسية**.

هذا الكتاب

يقول محمد حافظ يعقوب ان الديمقراطية "من حيث هي نسق سياسي من العلاقات داخل الدولة هي بهذا المعنى اختراع غربي، مثلها في ذلك مثل الدولة القومية، والمنظمات الدولية كالأمم المتحدة، والمصنع الحديث، والآلة الحديثة وغيرها. واستخدم الغرب شعار الديمقراطية بالمعنى الليبرالي في معركتهم التعبوية والتحشيدية خلال الحرب الباردة. وهم يستخدمونه اليوم في معركتهم للحفاظ على تفوقهم في المرحلة الانتقالية العصيبة الحالية... بيد ان الفكرة الديمقراطية بالمعنى الذي سبق عرضه، ليست سلاح الغرب بالتأكيد. فمشاركة بشرية الجنوب في صنع الحضارة والقرارات الدولية التي تهم البشرية كلها وخروجها من سيرورة استعبادها لا تندرج في برنامج القوى الكبرى اليوم، ولا تشكل جزءاً من استراتيجيتها المعلنة او الفاعلة في الاوقات الحاضرة ولا مصلحة لها في حصولها في المستقبل. وهي ستعمل جاهدة على الارجح لكبح مثل هذا الطموح الذي ارجح تناميه في العقود القادمة لدى بشرية الجنوب.

يعني مم تقدم ان التحدي الأكبر الذي تمثله الديمقراطية اليوم يتمثل في المقام الاول بتحدي الاندماج الاجتماعي أي السياسي للفئات والشرائح الاجتماعية التي ظلت طويلاً خارج شالتاريخ، وفي هوامشه، وبخروجها من وضعية عزلتها التي تجعل منها أقلية سياسية لا وزن نوعياً لها، وبكسر الحواجز التي تعرقل هذا الخروج... "وليست الفكرة العروبية بمضمونها الذي استوعبه الجسم الاكثري للجماعة العربية، الا التعبير عن هذه المكالبة بتقرير المصير، وليس الاجماع السائد حالياً على فشلها الا لأن حركتها السياسية وَأدت هذا الطموح الكبير الذي ما زال ماثلاً بقوة اليوم".

المؤلف

من مواليد عكا، يحمل شهادة دكتوراة الدولة في علم الاجتماع من جامعة باريس. له عدد من الكتب والدراسات المنشورة منها:

- سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية (تقديم وترجمة) – دار دمشق/ دمشق. ١٩٧٢
- نظرة جديدة الى تارخ القضية الفلسطينية (١٩١٧-١٩٤٧ - (دار الطليعة / بيروت. ١٩٧٣
- التخلف العربي والتحرر العربي – دار ابن رشد / بيروت. ١٩٧٧
- الذاكرة والاقتلاع، فالاشا اثيوبيا: التاريخ، الاسطورة والمنفى – دار المدى / دمشق. ١٩٩٦
- انجلترة الفكتورية وفلسطين: مقدمات المشروع الصهيوني (١٨٠٠-١٨٨١(، أطروحة دكتوراه الدولة (بالفرنسية).

سلسلة
دراسات
وابحاث